Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

KNJIGA I.



Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća

Golden marketing

Nakladnik
Golden marketing, Zagreb

Za nakladnika
Ana Maletić

Urednik
Radule Knežević

Recenzenti
Hotimir Burger
Rade Kalanj

ISBN 953-212-036-X

Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

Knjiga prva

Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća

Golden marketing
Zagreb, 2001.

SADRŽAJ

Četvrto poglavlje

Vrhunac revolucionarne misli evropskoga građanstva i definitivno konstituiranje filozofije historije

Peto poglavlje

Nove historijske klasne antiteze

PREDGOVOR

Ovo je djelo nastalo kao rezultat obveze koju sam prije dvadesetak godina preuzeo za biblioteku "Filozofske discipline" u izdavačkom poduzeću "Naprijed" u Zagrebu. Nekoliko godina poslije, polovinom osamdesetih, kada sam započeo rad na ovom djelu, imao sam namjeru udovoljiti propisima koje smo bili prihvatili za navedenu ediciju, tj. napisati jednu ili dvije omanje knjige kako je bilo predviđeno za svaku filozofsku disciplinu, s historijskim i problematskim dijelom. Međutim, stvari su otišle sasvim drugim tokom, kao i u slučaju pisanja *Historije marksizma*.

Pišući prva dva poglavlja još sam mislio da će se djelo kretati u navedenim okvirima. Ali što sam više ulazio u bogatija razdoblja ove misli, počeo sam uviđati da ću samo historiji filozofskohistorijske misli morati posvetiti i više od dva omanja sveska. Tome je pridonijela spoznaja da u filozofskoj literaturi ne postoji iscrpnije i potpunije djelo o toj problematici, kao i moje nastojanje da prikažem filozofsku problematiku historije "koja je najprisnije povezana s čovjekovim životom, njegovim borbama i nadama u neodvojivosti s njezinim stvarnim tlom – samom historijom. Jer, kako je to lijepo napisao Marc Bloh u svojoj knjizi *Feudalno društvo*, '... cjelina temeljnih ustanova, što čine okosnicu nekog društva, može se u svojim krajnjim svojstvima objasniti samo uz pomoć poznavanja cjelokupne društvene sredine same. Jer ona radna fikcija koja nas primorava da živo tijelo i krv isiječemo na utvare, kao što su: *homo oeconomicus, philosophicus, juridicus*, nesumnjivo je nužna; ali je podnošljiva samo onda ako ne pristanemo da nas prevari'." (*Feudalno društvo*, Zagreb 1958, str. 79)*

S obzirom na prvi moment vidio sam da je opsežniji i u priličnoj mjeri iscrpan pregled razvoja filozofskohistorijske misli dao samo Robert Flint (1838–1910). Njegovo djelo, u dvije knjige, ostalo je međutim tor-

---

* Iz mog predgovora izdanju prvog dijela ovog djela koje je obuhvatilo razvoj filozofskohistorijske misli od antike do Hegela, Zagreb 1988., str. V-VI. Drugi dio, koji obuhvaća francusko prosvjetiteljstvo do Karla Marxa i Friedricha Engelsa, bio je objavljen 1994. Ovdje su to poglavlja I–V, te s novim VI. poglavljem čine prvu knjigu ovog izdanja.

zo jer je obuhvatio uglavnom razvoj te misli u Francuskoj i Njemačkoj. Osim toga djelo je objavljeno 1867. godine pa tako ne obuhvaća upravo najvažnija i najbogatija razdoblja razvoja filozofskohistorijske misli. U ovom će mom djelu čitalac vidjeti da postoji još nekoliko manjih pregleda koji završavaju s 19. stoljećem; to je slučaj i s dva manja djela u 20. stoljeću. Sva su ta djela pisana na tradicionalni način, kojim autori nisu pokušavali objasniti i historijske situacije koje daju pečat nastanku i razvoju pojedinih ideja i filozofija.

Zato svakom poglavlju u mom djelu prethodi historijski uvod u kojemu su dani najopćenitiji obrisi određene epohe, što je jedino moguće u ovakvu opširnom i sintetičkom djelu, koji govore o njezinim karakteristikama, unutrašnjim proturječjima, tenzijama i tendencijama. Sve ideje i svijest njezinih protagonista uvijek su bili izraz takva određenoga društvenog bivstva, ali ne u svim pojedinostima. Mnoge druge komponente, od međunarodnih utjecaja (ekonomskih, političkih, idejnih itd.) do individualnih karakteristika i sudbina pojedinoga mislioca, jednako tako djeluju na posebnost i osobenost njihova mišljenja. Svestrana osvjetljenost može se postići samo analizom i prikazom razvoja pojedinih ideja u okviru pojedinih nacija, ili samo nekih razdoblja, a još iscrpnije u monografijama o pojedinim misliocima.

Svi ovi "historijski uvodi" morali bi dakle pokazati i objasniti samo opću duhovnu klimu, društveno i duhovno ozračje u kojemu jedan filozof misli, i koji djeluju na oblikovanje njegova generalnoga filozofskog stava. Filozof na svoj način doživljava i misli svoje vrijeme, kao i svaki umjetnik-stvaralac. A to vrijeme nije nikad jednodimenzionalno, pa zato i postoje uvijek sukobi idejnih izraza i filozofskih koncepcija. A osobna jednadžba pojedinih filozofa uvijek je i ona dodatna veličina koja daje subjektivni, individualni pečat njegovu djelu, te se zato razlikuju i filozofi *iste* filozofske usmjerenosti.

Dosad se u društvenim znanostima, a posebno u filozofiji, ponajviše držalo da je glavni zadatak filozofa upozoriti na sve nedostatke, jednostranosti i zastarjelosti pogleda prethodne generacije ili grupe filozofa. Moje je stajalište suprotno: svaka generacija filozofa, a osobito značajnijih, uvijek je unapređivala filozofsko mišljenje i dublje sagledavala bit svoga vremena. U tome je njihova veličina i njihov doprinos filozofskom i socijalnom razvoju. Nije zato bit filozofske procjene koji su nedostatci i ograničenja, što se naravno mora također učiniti, nego je prvenstveni zadatak filozofske ocjene veličina neke filozofske misli i njezina doprinosa razvoju ljudskog duha. A često se dogodi da se jedna manje značajna generacija ili pojedinci gotovo nihilistički odnose prema velikim svojim prethodnicima samo zato što im nova filozofska, znanstvena i historijska iskustva omogućuju da neke probleme sagledaju točnije i

ispravnije. Ali kolikogod bile opravdane te kritike velikana filozofske misli – oni su ipak označavali cijele epohe u razvoju ljudskog mišljenja i filozofije.

Daljnje pitanje koje se za historičara filozofije historijske misli postavlja jest odakle početi. Neki drže da treba početi s raznim filozofskim i mitološkim shvaćanjima drevnog Istoka, neki s Augustinom, itd. Različita shvaćanja i vjerovanja na Istoku – od kineskih filozofa i moralista Lao-Tsea, Konfucija, Menciusa, pa preko budizma, Mahabharate i Puranasa do Zoroastre i njegovih sljedbenika, do Gilgameša i židovske Biblije – možemo i moramo svrstati u prve filozofske i historijske proplamsaje čovjekove misli u nastojanju da objasni ovaj svijet i kozmos, svoje mjesto u njemu, kao i da pronađe i dade uputu i savjete za čovjekov bolji, sretniji i uspješniji život.

Iako se katkad mogu naći i razmišljanja o čovjekovu razvoju (Mahabharata i Puranas), neke racionalnije i razvijenije filozofskohistorijske misli u tim djelima nema. Sva ta etička i historijska razmišljanja ili imaju za cilj da pridonesu pronalaženju pravila ponašanja koja će usrećiti čovjeka ili da čovjeka shvate kao dio jednoga kozmičkog reda, uglavnom su mitološki shvaćeni. Za nastanak i razvoj filozofske misli sva su ova razmišljanja, poeme i pravila ponašanja važni počeci čovjekova samorazumijevanja i samosvijesti.

Sve ove napore i rezultate čovjekova osvješćivanja možemo i moramo uvrstiti u prikaz i historiju razvoja ljudske misli, s mnogim filozofskim, mitološkim i neznanstvenim shvaćanjima. Ali s obzirom na problematiku čovjekove historije, ona se ne mogu označiti kao filozofija historije.

Takva shvaćanja, kako sam već naveo, možemo naći i u kineskoj, indijskoj, perzijskoj, babilonskoj i židovskoj mitologiji, a kod Grka, od kojih i započinju prva racionalna nemitološka razmišljanja o čovjeku i historiji, imamo već kod Hesioda (8. st.) dosta realističnu koncepciju o razvoju ljudskog roda kroz pet etapa: zlatno doba, srebrno, brončano, herojsko i lažljivo. I ta su razmišljanja dana u okvirima mitologije pa zato nisam držao potrebnim sve to uvrstiti u djelo o filozofiji historije.

Filozofija historije može postojati, pa makar i u rudimentarnom i nerazvijenom obliku, samo tamo gdje postoji i filozofija oslobođena mita. A to je razdoblje koje počinje u Grčkoj od sedmog stoljeća kada je čovječanstvo doživjelo najdublji misaoni procvat i stupilo u novu epohu na kojoj počiva i današnja antimitološka filozofska i znanstvena civilizacija.

Prema tome nisam pisao ni teologiju i mitologiju historije, ali ni historijat filozofije kulture, socijalne filozofije niti filozofske antropologije. Međutim, tamo gdje su se te teme kod nekih autora ukrštale i bile gotovo neodvojive, nisam ih htio nasilno odvajati, pogotovo ako su značajnije upotpunjavale njihovu filozofskohistorijsku misao. Od teološko

usmjerenih filozofskohistorijskih djela odabrao sam izvjestan broj da bih pokazao način kako ona tretiraju tu problematiku, kao i bitnu razliku između filozofije i teologije historije. Međutim, neki u osnovi teološki mislioci imali su i značajnije rezultate na ovom području, što sam i pokazao.

Treba napomenuti da su se u novije doba, od 19. stoljeća do danas, a posebno u 20. stoljeću, razvile i druge filozofske discipline koje su usko povezane s problemima filozofije historije: filozofija kulture, filozofska antropologija, socijalna filozofija čiji se sadržaji često djelomično ukrštaju s filozofijom historije te je i razgraničenje nekad teško, nekad upitno, a nekad i nepotrebno.

Želim na kraju reći još nekoliko riječi o metodskom postupku u pisanju ovoga djela. Ponajprije me je vodila moja vlastita misao da ono što su veliki filozofski (i znanstveni) duhovi čovječanstva mislili i rekli, nikad ne može biti u potpunosti krivo, neispravno i potpuna zabluda. Svaki je čovjek, naravno, kao i njegova cijela generacija, ograničen i svojim vremenom i cjelokupnim dotadašnjim razvojem filozofske i znanstvene misli, kao i ostalim spoznajama i rezultatima njegove historijske prakse. Povijesnost je njihove misli danas uglavnom općeprihvaćena činjenica, što ne vodi do apsolutnog relativizma, kao što su mnogi razumjeli i interpretirali stajalište historizma. Zbog tih historijskih okolnosti, a one su uvijek različite, kao i individualne čovjekove ograničenosti, svaki je mislilac uvijek imao više ili manje jednostrane poglede i shvaćanja, što je "vječna" karakteristika ljudskog uma i stvaralaštva. Ljudi nisu bogovi, ali nisu niti iluzija kao što su oni. U vjekovnom nastojanju da objasne porijeklo kozmosa, čovjeka i bit i smisao njegova historijskog djela, uvijek se vidjelo ili prenaglašavalo jedne, a zanemarivalo ili se uopće nije vidjelo druge "faktore". Jedni su bili jednostraniji, a drugi manje jednostrani, što je, naravno, ovisilo dijelom i o umnoj snazi, većem ili manjemu talentu ili genijalnosti jedne ličnosti. Ali je ta manja jednostranost i veća obuhvatnost misli često ovisila i o redoslijedu. Oni koji su bili učenici ili nadolazili poslije, zasnivali su svoje poglede na već određenim iskustvima prethodnika.

Aristotel je manje jednostran od Platona, kao Toma Akvinski od Augustina, Hobbes od Bacona, Hegel od Kanta i Fichtea, a Marx od svojih prethodnika. To uglavnom vrijedi ne samo za širinu misli nego u najvećem broju slučajeva i za dubinu misli, koja uza svoju relativnost uvijek ima u sebi i nešto apsolutno. Da nije tako, ne bi bilo uopće razvoja misli, ni u filozofiji ni u znanosti. Zato me kod svake značajnije filozofske ličnosti interesiraju, kako sam već napomenuo, uvijek njezine velike strane, njezino stvaralaštvo, a ne nedostaci i ograničenosti, kojih ima više ili manje svatko. To je potrebno i danas naglasiti, jer se još

uvijek u ovomu politiziranom svijetu traži kod pojedinog mislioca veoma često ono što nije u skladu s kanonima svečano proglašenim od bilo kojih "lijevih" ili "desnih" instancija.

Dosad su uglavnom historičari filozofije kao kriterij procjene i vrednovanja uzimali svoje filozofsko stajalište (idealističko, spiritualističko, materijalističko, pozitivističko itd.). Zato su oni koji su bili bliži njihovim stavovima dobivali mnogo više prostora, pažnje i pohvale. Dovoljno je ukazati npr. na oživljavanje u drugoj polovini 19. stoljeća kod jednih Kantove misli, kod drugih Hegelove ili Fichteove filozofske pozicije itd., što na ovom mjestu ne mogu iscrpnije objašnjavati. U ovom sam djelu pokušao na mnoge slične fenomene ukazati barem u određenoj mjeri.

Moja ocjena i vrednovanje jedne filozofske ličnosti, u ovom se slučaju radi, naravno, o filozofskohistorijskoj misli, nisu zasnovani na navedenom kriteriju, jer je on za mene jednostran i neobjektivan, bez obzira na to što se izvjesna subjektivnost nikad ne može u potpunosti isključiti iz bilo kojega vrednovanja. Pokušao sam ocijeniti i vrednovati po tome koliko je pojedina koncepcija bila "misao svoga vremena" i koliko ga je nadilazila; koliko je bila progresivna ne samo socijalno i ideološki, nego i teorijski, postavljanjem i rješavanjem novih filozofskih problema (kao i starih, naravno), koliko je anticipirala socijalne borbe i procese i budućnost, što upravo u filozofskohistorijskim koncepcijama dolazi najviše do izražaja. Zato se pozitivno i s uvažavanjem odnosim prema svakoj filozofiji, bila ona idealistička ili materijalistička, koja ispunjava ove zahtjeve i principe.

Stoga, iako nisam idealist, pozitivno vrednujem Augustina i Tomu Akvinskog, a posebno njemačku klasiku od Kanta do Hegela, kojima posvećujem prostora isto toliko koliko i najboljim misaonim dostignućima drugačije orijentacije. A prirodoznanstvenomu materijalizmu, koji ima svoje mjesto u razvoju filozofske misli, uglavnom posvećujem malo pažnje jer su s obzirom na filozofiju historije, uz neke iznimke uglavnom u 18. stoljeću, bili insuficijentni. Slično je i s marksistima, osobito staljinističke provenijencije, koji su pisali velika djela ali bez velikih misli.

Prema tome, da rezimiram, koji su glavni kriteriji u pisanju ovog djela:

– prvo, pitanje je koliko je pojedini filozof na području filozofije historije (što vrijedi, naravno, i za njegovu cjelokupnu filozofiju) bio stvaralac, otkrivajući nove probleme i dajući nove uvide i spoznaje s obzirom na čovjekovo historijsko djelo;

– drugo, koliko je pridonio filozofskom realističkom, imanentističkom tumačenju historije. Oslobađanje od mitova i mitologizama je progresivan razvoj ljudske misli, pa su se zato mnogi idealisti i teološki

mislioci morali usmjeriti na "ovostranost", na ovostrana, realna istraživanja i objašnjavanja historijskih fenomena, ako su željeli i mogli nešto novo relevantno reći i za čovjeka i historiju;

– treće, koliko je pojedini mislilac uspio prevladati jednostranosti dotadašnjeg i idealizma i materijalizma; jednako tako dinamičko dijalektičko mišljenje pretpostavljam statičkomu metafizičkom, kako je to još Hegel ustvrdio i pisao;

– četvrto, koliko je pojedina filozofska misao bila misao svoga vremena i kakvo je djelovanje imala ne samo u tom vremenu nego i nakon njega. Jer u svakoj velikoj filozofskoj misli imamo najdublja sagledavanja karaktera, problema i situacija pojedinoga historijskog razdoblja, ali ona uvijek i prekoračuje svoje vrijeme i primjer je čovjekova osvješćivanja na tom beskonačnom putu njegove spoznaje i samorefleksije. Veliki su mislioci uvijek i nagovještavali daljnje uspone čovjeka, daljnje oslobađanje od raznih idejnih i socijalnih ograničenja koji su bili razni oblici čovjekove alijeniranosti.

Svi su prikazi filozofskohistorijskih koncepcija najvažnijih filozofa rađeni na temelju originalnih djela ili katkad na prijevodima tih djela. Koncepcije onih filozofa koji nisu imali tako značajnu ulogu mislio sam ukratko prikazati iz sekundarne literature, što sam dijelom učinio za razdoblje 19. stoljeća. Međutim, od kraja 19. stoljeća pa do kraja 20. stoljeća uglavnom se nisam mogao služiti sekundarnom literaturom iz koje bih mogao sažeti prikaze tih djela, jer je nisam mogao naći ako i postoji u nekim časopisima ili manjim raspravama. Zato sam cijelu tu literaturu, kolikogod mi je bila dostupna, obradio po originalima, što je uvelike i usporilo rad na djelu, a prikazi su zato morali biti i opširniji. Bez obzira na sve teškoće oko toga i mnogo veći trud, djelo je na taj način dobilo na sadržaju i većoj informativnosti.

I još dvije terminološke napomene. S obzirom na termin "historija" (historijski) i "povijest" (povijesni) specifičnost je uglavnom hrvatskoga jezika da u njemu postoje dva termina za isti pojam. U ostalih naroda našega jezičnog kruga uglavnom postoji jedan termin, i to ponajviše stari termin historija koji potječe iz grčkoga jezika (ιστορια) koji se preko rimskog i srednjovjekovnoga latiniteta prenio i sačuvao sve do danas (l'histoire, historija, storia, history itd.). U biti, kako sam već pisao u predgovoru objavljenih uvodnih dijelova ovoga rada, oba su termina semantički jednaka te označuju i realno historijsko zbivanje i opis ili prikaz toga realnog zbivanja. Sasvim je razumljivo da pojedinci mogu, budući da u našem jeziku postoje dva termina, jedan termin upotrebljavati za oznaku realnoga historijskog zbivanja (res geste) ili nekoga posebnog ili bitnog momenta tog zbivanja, a drugi termin za pisanu historiju (historia rerum gestarum). Ali, to ne proizlazi iz različite se-

mantike tih pojmova, nego od subjektivne odluke koja se, prema tome, može ali i ne mora prihvatiti. Ja ne pravim razliku, jer je zapravo i nema, pa termin povijest upotrebljavam uglavnom onda kada se radi o nekomu našem teoretičaru ili prevodiocu koji taj termin upotrebljava ili kad mi stilski više odgovara.

I druga napomena, o čemu sam već pisao u predgovoru moje *Historije marksizma*, za pojam koji u njemačkom jeziku glasi das Sein ili u francuskom l'être, a kod nas se, na južnoslavenskom području prevodi s bitak, biće ili bivstvovanje, upotrebljavam termin bivstvo. Taj je termin praktičniji jer je kraći od termina bivstvovanje, a od termina bitak ima mnogo uspješnije i prihvatljivije derivate: bivstven, bivstvovati, bivstvujući. Ovi su mi derivati mnogo prihvatljiviji i našem jeziku primjereniji od derivata bitkovati, bitkujući ili bitkovan. "Definitivno" usvajanje jednoga od tih termina treba, naravno, prepustiti vremenu.

Na kraju želim zahvaliti njemačkoj zakladi Alexander von Humboldt Stiftung što mi je u više navrata omogućila, mnogo više nego moja vlastita domovina, da, boraveći u Njemačkoj, što više iskoristim bogato blago njihovih biblioteka. Bez te bi pomoći i moja djela *Historija marksizma, Marksizam i socijalizam*, kao i ovo djelo o filozofiji historije, bila uskraćena mnogih spoznaja.

Zagreb 2000.

Predrag Vranicki

UVOD

Tema filozofije historije je, naročito u posljednja dva stoljeća, kada se ona zapravo i definitivnije formira, bila predmetom velikih i oštrih rasprava: od problema datiranja početka filozofije historije, koji se ponajčešće vezivao uz ime Aurelija Augustina, pa do problematike filozofije historije koja je bila povezana sa shvaćanjem filozofije, njezina predmeta, njezinih disciplina i sl. Poznato je da je filozofija od svojih početaka pa sve do novoga vijeka obuhvaćala raznovrsne predmete istraživanja, koji su sa snažnijim materijalnim i duhovnim razvojem novoga građanskog društva postupno postajali sadržaj posebnih znanosti (kozmologija, fizika, kemija, sociologija, psihologija itd.). Nije pri tome bio samo razlog potreba da se u interesu tih znanosti, a time i društvenog razvoja, prijeđe s filozofskoga, apstraktnog, spekulativnog načina razmišljanja i istraživanja predmeta na empirijski i eksperimentalni, koji su jedino mogli osigurati daljnji razvoj svih posebnih znanosti, nego je ta potreba bila uvjetovana prvenstveno razlikom predmeta istraživanja, što je neminovno uvjetovalo i razliku u metodi.

Od tada postoje i bezbrojne diskusije i rasprave o njihovu odnosu, mogućnosti ili nemogućnosti da posebne znanosti iscrpu cjelokupnu problematiku svijeta i čovjeka, te se s jedne strane najavljivao i dokazivao kraj svake filozofije, ili se opet od strane mnogih filozofa podcjenjivao razvoj posebnih znanosti (i prirodnih i društvenih) kao nešto ograničeno, u sebi neutemeljeno pa prema tome i spoznajno manje vrijedno i insuficijentno. Navedeni scijentizmi i filozofizmi smetnuli su s uma da se u oba slučaja radi o veoma značajnom i nezaobilaznom razvoju ljudskog duha, čovjekove raznovrsne spoznaje svijeta i čovjeka kao preduvjeta ljudskoga progresa i oslobađanja koje se ne može svoditi niti samo na empirijsku niti na samo apstraktno-filozofsku, jer je sam predmet spoznaje – priroda i historija – polivalentan. On ima svoje posebne strane i karakteristike koje se jedino empirijski i eksperimentalno mogu iscrpljivati, ili opet takve koje nisu dostupne eksperimentu nego samo filozofskoj analizi i apstrakciji. Budući da se radi o jedinstvenomu razvoju ljudskoga duha, jer su i filozofija i posebne znanosti rezultat cjelokupne ljudske materijalne, društvene i duhovne prakse, neminovno je

da je svaka od tih spoznaja potrebna drugoj. Pa kao što se razvoj filozofije mora oslanjati i na rezultate posebnih znanosti, i te kako je poželjno da i posebne znanosti ne zaziru od širih spoznajnih rezultata i uvida u cjelinu, kao i one domašaje filozofije koji otkrivaju dublji smisao ljudske egzistencije.

Zbog toga, ako realno i nepristrano razmatramo cjelinu tog razvoja, možemo kazati da je zato logično, jer se radi o različitim karakterima i razinama ljudske spoznaje – da rezultati filozofske i posebno – znanstvene spoznaje ne mogu dugoročnije divergirati i proturječiti, nego da se moraju u biti poklapati. To bi bio jedan od *zakona razvoja ljudskog duha* i svako dugoročnije odstupanje od toga zakona bilo bi začuđujuće i neobjašnjivo.

Danas su filozofiji historije posebno bliske tri posebne znanosti: historija, sociologija i znanost o historiji. Dok je historija oduvijek paralelno egzistirala uz filozofiju (Herodot, Tukidid) kao prikaz i objašnjenje pojedinih zbivanja određenih naroda i država, kao i njihovih međusobnih odnosa, sociološka je misao stoljećima bila integralni dio filozofije te se od nje odvaja kao posebna znanost tek u najnovijem vremenu, početkom 19. st. Zato je bilo i razumljivo da su se teme i područja istraživanja sociologije i filozofije u tom razdoblju u mnogo čemu i ukrštali i poklapali. Prvi sociolozi još uvijek su bili i filozofi (Saint-Simon, Comte, Marx, Engels, Spencer i dr.) pa im nisu bila nimalo strana ni generalna razmišljanja o historiji i takva uopćavanja koja nadilaze kasniju usmjerenost sociologije na izučavanja posebnih mikrosocijalnih pa i globalnih društvenih oblika, fenomena i struktura, njihovo funkcioniranje kao i razvoj. Zato je u velikoj mjeri opravdana konstatacija G. Gurvitcha da "ne možemo poreći da se u djelima onih filozofa društva, koji su insistirali na objektivnom empirijskom promatranju društvene stvarnosti, začela neka vrsta 'predsociologije', kao što moramo priznati da u djelima utemeljitelja sociologije (usprkos svim njihovim nastojanjima da ta posve autonomna grana nauke zauzme mjesto svoje zlosretne prethodnice) još uvijek nailazimo na tragove filozofije povijesti. Zato u ovom posve kratkom historijskom rezimeu ne možemo šutke prijeći preko preteča sociologije, kao što su to bili u starom vijeku Aristotel, a u novije vrijeme Hobbes, Spinoza, Leibniz, Montesquieu, niti smijemo zanemariti činjenicu da kod Saint-Simona, Proudhona, Comtea, Marxa, Spencera, pa čak i kod Durkheima i Meada ima natruha filozofije povijesti, koje se, uostalom, mogu odvojiti od njihova u pravom smislu sociološkog djela" (G. Gurvitch, *Sociologija* I, Zagreb 1966, str. 38-39).

U ovom razgraničavanju tematskih područja, a zatim i metoda istraživanja, koje je za jasnoću znanstvenog postupka u svakoj znanosti neophodno, išlo se naravno i u krajnosti. Zazirući od teorijskoga i filo-

zofskog, pozitivizam empirijske sociologije, osobito američke, doživio je kolaps od brda empirijskih činjenica od kojih se nisu mogli sagledati nikakvi generalniji procesi ili zakonitosti. Ne radi se dakle samo o potrebi razgraničenja, jer ono je prilično lako izvodljivo, posebno što se tiče filozofije historije i ostalih posebnih društvenih znanosti. Jer filozofija historije zaokupljena je samo najopćenitijim problemima i zakonima razvoja historije, koje empirijskim metodama ne mogu elaborirati ni historija ni sociologija. Zato je jednako tako važno njihovo nadopunjavanje i uzajamno oplođivanje. Veoma je insuficijentan postupak znanstvenika na području posebnih društvenih znanosti koji zazire od poznavanja nekih općih kategorija i filozofskih uvida u razvoj historije, kao što se ne može niti filozofski misliti o historiji bez upotrebe rezultata historije, sociologije i drugih posebnih društvenih znanosti. Sve su se isključivosti do danas pokazale jednostranima i u rezultatima insuficijentnima. Zato je svakomu filozofu koji se bavi problematikom historije, čovjeka, kulture, tehnike i sl. neophodno poznavanje mnogih najvažnijih rezultata historije, sociologije, antropologije, etnologije itd., kao što je predstavnicima tih posebnih znanosti i te kako važno poznavanje filozofskih rezultata u istraživanju globalnih fenomena historije (problem osnova historijskog razvoja, zakonitosti u historiji, odnos materijalnih i duhovnih činilaca, problem nužnosti i slučajnosti u historiji, uloga pojedinca i društvenih grupa, kategorije razvoja i progresa, smisla historije itd.). Jednom riječi, danas bi bilo nerazumno vraćati se na nekadašnje kontroverze, isključivosti i međusobna podcjenjivanja, jer to više ne bi bilo racionalno ponašanje. Dječje bolesti razvoja pojedinih društvenih znanosti nadam se da smo preboljeli, pa je međusobno uvažavanje i upotreba misaonih i kreativnih rezultata jedna od bitnih pretpostavki daljnjeg razvoja ljudske duhovne i materijalne kulture.

Između filozofije i navedenih posebnih društvenih znanosti postoje granična područja koja nije uvijek moguće apsolutno razgraničiti, a nije ni potrebno. Mnogo su važniji kreativni postupci i uspješnost istraživanja, bez obzira na to koliko tko zadire i prelazi okvire za koje se pretpostavlja da su zadani pojedinim znanostima. To posebno vrijedi za socijalnu filozofiju, filozofsku antropologiju, filozofiju kulture, filozofiju politike itd., gdje su potpuna i bespogovorna razgraničenja s društvenim znanostima koje imaju iste predmete istraživanja, gotovo nemoguća.

U tom je pogledu filozofija historije u lakšem položaju jer se njezin predmet istraživanja, historija u njezinu najopćenitijem smislu, dakle historija kao takva, lako može razgraničiti s historijom kao znanosti o pojedinačnim zbivanjima i procesima, slijedu i uvjetovanosti pojedinih fenomena ljudske historijske prakse – političkih, ekonomskih, pravnih, kulturnih itd. – pri čemu i veće sinteze, neophodne u historijskoj zna-

nosti, imaju prvenstven zadatak da dadu uvid i razumijevanje širih društvenih zbivanja, i prostorno i vremenski. Isto je i sa sociologijom, kojoj su u interesu objašnjenja i razumijevanja prvenstveno strukture i funkcioniranja pojedinih "društvenih oblika", "društvenih odnosa", "društvenih činjenica", "totalnih društvenih fenomena" itd., već prema tome kako su svoj predmet istraživanja shvatili i formulirali pojedini moderni sociolozi.

Za razliku od ostalih filozofskih "disciplina", filozofija historije se, kao što smo već napomenuli, formirala kao posebna disciplina tek u novije vrijeme. I sam naziv "filozofija historije" nastao je tek u 18. st., a prvi ga je upotrijebio Voltaire u svom spisu *Esej o običajima i duhu naroda* (1754). Iako ćemo vidjeti da su filozofsko-historijska razmišljanja postojala već kod starih grčkih filozofa, utemeljitelja cjelokupne evropske kulture, svoje razrađene i sistematske oblike poprima tek u 18. st. u djelima Vica, Herdera, Fichtea, Hegela i dr. Sad možemo postaviti pitanje koji je njezin predmet istraživanja i zašto je filozofiji historije, za razliku od većine drugih filozofskih disciplina, bilo potrebno toliko vremena da bi se definitivnije formirala.

Treba odmah naglasiti da termin "filozofske discipline" uzimam više u praktičnom i propedeutičkom smislu. Filozofija je u biti jedna i jedinstvena, bez obzira na to koje je provenijencije i kojih teorijskih osnova. Potreba razrade filozofije u raznim disciplinama proizlazi ne iz teorijskih nego više iz praktičnih potreba. Gotovo je nemoguća dublja i opširnija razrada svih mogućih sadržaja filozofije a da ih se umjetno ne odvoji, kao što su se i posebne znanosti morale diferencirati da bi dublje mogle zahvatiti posebne predmete istraživanja. Ali nijedna filozofska disciplina nije moguća bez nekih fundamentalnih filozofskih pretpostavaka. Zato je i svaka filozofija historije iluzorna ako u svojim temeljima nema cjelokupnu fundamentalnu filozofsku problematiku. Postavljanje pitanja o historiji pretpostavlja pitanje o čovjeku, a svako filozofsko pitanje o čovjeku involvira u sebi nekadašnju metafizičku, a danas ontološku, dijalektičku problematiku bivstva, kako prirodnog tako i ljudskog, njihova odnosa i utjecaja, što prelazi i u spoznajnoteoretsku, etičku i drugu problematiku. Jednom riječi, svaka je filozofska disciplina u nekomu smislu "filozofija u malom" s izrazitom razradom jedne od njezinih strana. Zato nas ne treba čuditi da je za razumijevanje pojedine filozofije historije potreban uvid i razumijevanje dotičnoga filozofskog sistema u cjelini.

Koji su to dakle sadržaji filozofije historije koji je razlikuju od posebno historijskog ili sociološkog istraživanja i prezentiranja razvoja i funkcioniranja ljudskoga društva? Svako filozofsko postavljanje pitanja o historiji pretpostavlja određene teorijske odgovore na pitanje o čovjeku

kao glavnom akteru onih procesa koje naziva historijom, kao i na pitanje što pod tim pojmom uopće mislimo. Odgovori na ta bitna pitanja bili su u toku historije filozofije veoma različiti, već prema tome je li se na čovjeka i njegovo djelo gledalo s teološkog (Augustin, T. Akvinski i dr.), spekulativno-idealističko-filozofskog (Fichte, Hegel), prosvjetiteljsko-materijalističkog (Voltaire, Helvetius i dr.), historijsko materijalističkog stajališta (Marx, Engels), ili bilo kojega drugog suvremenoga psihologističkoga, formalističkoga, transcendentalnog, iracionalističkoga, kulturološkog itd. stajališta.

Prema tome, fundirani odgovor na pitanje o historiji moguće je dati tek nakon filozofske elaboracije vječne teme o čovjeku i "njegovu mjestu u kozmosu". Bez odgovora na sveobuhvatno ontološko i dijalektičko pitanje o čovjeku ne možemo dati ni utemeljeni odgovor na onu sferu bivstva koja je par exellence izraz i rezultat čovjekova svestranog stvaralaštva. Zato je i moguće ustvrditi da postoji samo jedna znanost, i to historija, jer je i cjelokupno čovjekovo postojanje neprekidan slijed njegovih kreacija, od ekonomskih i političkih, do religioznih, umjetničkih, znanstvenih i filozofskih. Pa kao što se i filozofiju mora razlučiti u različite discipline da bi se dublje moglo prodrijeti u pojedine probleme, tako se i historiju kao jedinstvenu ljudsku praksu u njezinoj raznolikosti mora razlučiti u pojedine "discipline" da bi se mogao dati meritorniji, potpuniji i utemeljeniji sud o njoj kao historiji ekonomije, politike, umjetnosti, filozofije, fizike, kemije, astronomije itd.

O odgovoru na to prvo i fundamentalno pitanje ovisi možemo li o historiji govoriti kao o takvu zbivanju koje ima, uza sve individualne raznolikosti i specifičnosti, neke zajedničke karakteristike (zakone, oblike, fenomene) ili je to slijed zbivanja i pojava koji su toliko individualni i neponovljivi da se ni o kakvim općim kategorijama i zakonima historije ne može govoriti.

Ako se o historiji može govoriti kao o realnom zbivanju, onda su teme zakona historije, kontinuiteta i diskontinuiteta u historijskom razvoju, cikličnosti ili linearnosti, determiniranosti i karaktera takve historijske determinacije, nužnosti i slučajnosti u historijskim zbivanjima, uloge svijesti i ideja, pojedinaca i masa, slobode ili uvjetovanosti ljudskoga historijskog djelovanja one teme koje su primarno određivale sadržaj filozofsko-historijskih istraživanja. Dodajmo još i kategoriju historijske mogućnosti kao također jednu od najvažnijih za razumijevanje historijskih procesa, nadalje kategoriju historijskog razvitka i na kraju problem smisla i cilja historije koji je najneposrednije i najuže povezan s problematikom karaktera, samosvojnosti i smisla čovjekove egzistencije. Sve su to, uz neka druga opća i filozofska pitanja historije, što ćemo vidjeti u elaboraciji same problematike, izrazito filozofska

pitanja koja se ne mogu rješavati iz optike historije ili sociologije kao posebnih znanosti o čovjekovu društvu, njegovim oblicima, strukturi, funkcioniranju i razvoju. Ali su zato ti različiti "predmeti" istraživanja usko povezani, te je njihova elaboracija, kako već rekosmo, i te kako jedna drugoj od pomoći i neophodna.

S obzirom na ovu naznačenu filozofsku problematiku interesantan je podatak da se filozofija historije tako kasno razvila kao sistematska i zaokružena filozofska disciplina. Dok su metafizika, logika, spoznajna teorija, etika i druge filozofske discipline bile već u antici razrađene i sistematizirane, filozofija historije je samo u začecima i naznakama ne samo tada nego i u kasnijim stoljećima, sve do 18. st. Razlozi su toj "zakašnjelosti" svakako brojni, pa razmotrimo neke od njih koji bi nam mogli osvijetliti tu osobenost.

Jedan je od najvažnijih razloga, mislim, karakter samoga "historijskog predmeta". Dok pojedinačna historijska zbivanja i događaji nisu tako teško dostupni čovjekovoj opservaciji i rekonstrukciji (primjer su djela grčkih i rimskih historičara), jednako tako i pojedini društveni oblici i strukture i njihovo funkcioniranje (porodica, pleme, država), historija kao takva jest predmetno veoma neuhvatljiva, udaljena i netransparentna. Zato je sasvim razumljivo što je Aristotelov filozofski genij u svojoj *Politici* dao mnogo više materijala i pretpostavaka za sociološko ispitivanje društva nego filozofsko-historijsko. Jednako tako mogao je dati analizu i prikaz tolikih ustava grčkih polisa a da problem historije kao jedinstvenoga zbivanja uopće ne postavi.

Uz ovaj prvi i najvažniji razlog mogli bismo navesti da su u antici historijska iskustva i saznanja još uvijek bila prilično oskudna. Stari je Grk bio suočen uglavnom sa svojom ograničenom socijalnom zajednicom, polisom, o čijoj je historiji malo znao, a još manje o drugim polisima s kojima je dolazio u raznim situacijama u dodir, kako u samoj Grčkoj tako i na obalama Sredozemlja. Stari su Grci čovjeka sagledavali kao dio kozmosa, prirode. Cikličko odvijanje i život prirode bili su paradigma i za historijski, društveni život i zbivanje. Premalo je bilo teorijskih i historijskih iskustava da bi se radikalnije odvojilo historijsko zbivanje od organskog razvoja. Tek se Aleksandrovim osvajanjima šire historijski horizonti i prevladavanje uskoga duha polisa i grčke samodostatnosti polisom, pri čemu je sve ostalo tretirano ahistorijskim barbarstvom. Tako su i stoici u to doba i prvi vjesnici kozmopolitskoga duha koji je bio i jedna od važnih pretpostavaka da teorijski pogled zahvati i širu zajednicu, bez čega se ne može objasniti univerzalizam kršćanske misli i Augustinovih generalizacija, pa makar i na posve teološkoj osnovi. Biblija je bila tada još uvijek jedino ljudsko djelo koje je govorilo i o "prahistoriji" i o historiji jednoga naroda, i to još izabranog,

pa je tako mogla i poslužiti kao osnova, predložak i zamjena za historiju čovječanstva.

U toku stoljeća su se iskustva o životu pojedinih naroda svakako namnožila; pojedina historijska djela, osobito rimskih historičara, barem su djelomično razotkrila pojedine fenomene, utjecaje i razloge uspona i padova pojedinih naroda, a ponajprije najjačeg i vladajućega rimskog. Ali nakon raspada zapadnorimske civilizacije, bila su opet potrebna stoljeća da dođe do novih socijalnih i političkih integracija, šire pismenosti, obnavljanja starih spoznaja i novih uvida u dotadašnja historijska kretanja. Usto, evropska je misao sve do evropske renesanse bila okovana teološkim, skolastičkim kanonima unutar kojih nije bilo mnogo prostora za snažnije inovacije, iako se i u tim okvirima, osobito od 10. i 11. stoljeća, vodila zaoštrena idejna i teorijska borba, ništa manje presudna i dramatična nego nekoliko stoljeća poslije (Roscelin, Abelard, Toma Akvinski i dr.). Ali zato ono što nije u to doba uspijevalo evropskoj teologiziranoj misli, uspjelo je arapskoj koja nije bila sapeta evropskom skolastikom, nego je procvala upravo na grčkom platonizmu i aristotelizmu. Osim toga, novi arapski imperij davao je, uza sva dotadašnja već povelika iskustva, i mnoga nova s obzirom na život i razvoj raznih društvenih zajednica koje su bile okupljene u tomu novom i velikom imperiju, od Bliskog istoka, Male Azije i sjeverne Afrike do Španjolske. To bi mogli biti neki od glavnih razloga, uz genijalnost samog Ibn Halduna, da je već 14. st. dalo jednoga takvog izvanrednog istraživača i mislioca koji je anticipirao ne samo sociologiju nego i Marxovo materijalističko shvaćanje historije. Nažalost, ta je misao za Evropljane bila nepoznata sve do novijeg vremena.

Da bi se probili ti kanonizirani skolastički okviri, gdje je sve započinjalo i završavalo Bogom i njegovim zemaljskim zastupnicima, morala je nastati nova evropska društvena sila, i ekonomska i idejna, koja je u dugotrajnoj borbi za svoje mjesto pod suncem morala teorijski opravdati i zasnovati ta svoja historijska posezanja i ambicije. Ako je feudalno društvo zasnovalo svoju vlast na teologiji i božanskom predodređenju, novi ideolozi građanstva, od Machiavellija, Grotiusa, Hobbesa i Spinoze pa dalje, morali su se okrenuti antiteološkim, dakle zemaljskim, socijalnim argumentima. U nastanku same društvene organizacije, u naglasku na čovjeka, na njegov ratio i njegova prirodna prava ta je nova misao našla ne teološku, nego ovostranu, realnu i možemo kazati materijalističku (ne historijskomaterijalističku) potvrdu i obrazloženje svojih društvenih aspiracija i ideala. Teorijsko razmatranje historije započinje svoju novu povijesnu etapu, te je nakon opet mnogih teorijskih i historijskih iskustava i napora, kulminiralo u velikim filozofskim sistemima Vica, Herdera i Hegela.

U marksističkoj se filozofiji i teoriji inače uobičajilo sve domarksovske interpretacije historije proglašavati idealističkim, a tek se od Marxa datira novo, materijalističko interpretiranje historije. Iako ta koncepcija stvarno i započinje s Marxom, ne znači da mnogi pokušaji da se na realan, ovostran i materijalistički način (pa makar i jednostran) protumače historijske pojave, ne postoje, i to ne samo kod mnogih mislilaca koji su neposredno prethodili Marxu, kao što su npr. francuski mislioci prosvjetiteljstva, nego čak i u dalekoj prošlosti stare Grčke. Sva nastojanja da se razvoj čovjeka i njegove historije protumači ovostranim – ljudskim, geografskim, ekonomskim i drugim ovozemaljskim snagama – možemo s pravom nazvati materijalističkim. Čak i u onim slučajevima kad je akcent prvenstveno i pretežno na čovjeku i njegovim idejama, riječ je o materijalističkom, premda jednostranom, interpretiranju historije. U svim slučajevima dakle, kada je čovjek shvaćen kao konkretan čovjek, i njegova misao, njegove ideje kao njegovi proizvodi, a ne kao nešto transcendentalno i ontološki primarno. Jer činjenica je da su ljudske ideje također konstitutivni dio historijskog bivstva i da bez njih nema nikakva historijskog procesa ni događanja. Međutim, ako se razmatra samo ta strana čovjekova bivstva, zapada se jednako tako u jednostranost kao i u slučaju onih mislilaca koji su čovjekov razvoj pokušali objasniti i razumjeti samo iz geografskih faktora, mehaničkih ili samo ekonomskih. I tu imamo na djelu ograničeni materijalizam, kao što je bio slučaj kod mehaničkih i vulgarnih materijalista 19. st. (Büchnera, Moleschota, Vogta i dr.) koji su u darvinističkom biologizmu nalazili rješenje čovjekove zagonetke.

Počeci se materijalističke misli i s obzirom na shvaćanje društva i historije nalaze zato, kao što ćemo vidjeti, već u antici. Ta je misao mnogo razvijenija kod Ibn Halduna i poslije u evropskoj misli, osobito u francuskom prosvjetiteljstvu kod Helvetiusa, Turgota, Reynala, Volneya, Barnava i nešto kasnije kod Saint-Simona, Fouriera i njemačkog socijalista M. Hessa.

Takvo čovjekovo osvještavanja o njegovoj historijskoj egzistenciji, njezinoj posebnosti i njezinu smislu pretpostavljalo je nagomilanost velikoga teorijskog iskustva, i materijalističkoga i idealističkoga, kao i nastanak novih društvenih transformacija koje su omogućavale da se drugačije sagleda značenje dotad preziranoga ljudskog rada – da bi bile moguće i takve genijalne sinteze kao što ih imamo u Karla Marxa.

Vidimo dakle da je društvena svijest zapravo svjesno bivstvo (Marx, Engels), a to čovjekovo bivstvo je jedinstveni idealni i materijalni proces ljudske prakse. Bez razumijevanja i bez uvida u različite razine čovjekove historijske prakse, a to znači njegova uvijek jedinstvenoga ekonomskog, političkog, kulturnog itd. djela, ne možemo razumjeti ni jedan

od tih segmenata čovjekove prakse. Pri tome je za čovjeka karakteristično i to da je on otvoreno biće, da njegova praksa nije samo skup gotovih činjenica i rezultata, da njegovo bivstvo nije vezano samo za postojeće. On svojim djelom, a osobito svojom mišlju, svojim idejama i idealima uvijek transcendira postojeće, pa je uvijek u velikim ljudskim kulturnim djelima, filozofskim, umjetničkim i znanstvenim sadržan i određeni kulturni višak (Bloch). Zato je naročito filozofija vječni dijalog čovjeka kroz vjekove, pa i osvrtanje na historiju njegove filozofsko-historijske misli nije samo pokušaj da se ustvrdi nešto što je bilo i prestalo biti, nego nešto što je svojom kreativnošću isijavalo kroz stoljeća i izazivalo idejna i društvena prihvaćanja ili odbijanja, oduševljenja ili zaziranja kao da je tek nastalo.

Knjiga prva

OD ANTIKE DO KRAJA DEVETNAESTOGA STOLJEĆA

Prvo poglavlje

ANTIKA

UVOD

Jedini narod koji je u antici načinio radikalni duhovni prijelom i prijelaz iz mitosa prema logosu bio je starogrčki jonske provenijencije. Čudesan je bio duhovni uzlet tih maloazijskih i antičkih Grka od sedmoga do četvrtog stoljeća, naroda koji je stvorio ne samo neprolazna djela na području filozofije i umjetnosti nego je i u svojoj prahistoriji s ostalim Grcima stvorio mitologiju kao čudesnu priču. Kao da se radilo o vječno razdraganoj i veseloj djeci koja radosnim očima gledaju na ovaj svijet i ne strepe toliko pred svojim bogovima kao Izraelci pred Jehovom, nego ih čak uvlače u koloplet ljudskih odnosa koji su sve drugo samo ne božanski.

Napuštanje mitološkoga načina mišljenja koje, za razliku od mnogih drugih naroda, nosi također pečat genijalnosti, nije bilo karakteristika svih Grka. Pomislilo bi se da je to uvjetovano nekom posebnom genetskom strukturom upravo grčkih Jonjana, na čijim se kreativnim rezultatima zasniva cjelokupna evropska kultura, za razliku od spartanskih Dorana koji su iza sebe ostavili uglavnom samo vojne pobjede ili poraze i time ostali zaleđeni u svom vremenu.

Jonjani su, naprotiv, svojim kreativnim duhom i danas naši suvremenici. Duboke razlike u stvaralaštvu navele su mnoge da takve i slične razlike i među drugim narodima jednostavno pripišu biološkim faktorima. Međutim, svi takvi pokušaji ostaju nijemi pred činjenicom da narodi imaju različita razdoblja u svojoj historiji. Neka gluha i siva, a druga opet duhovno i materijalno raskošna i čudesna. Danas je već neosporna činjenica da će se ista genetska ljudska struktura sasvim drugačije razvijati u srcu tropskih prašuma nego u ugodnoj klimi evropskoga sredozemlja čije su razuđene obale čovjeku pristupačne. Ali i tu različite konfiguracije zemljišta pružaju različite mogućnosti. Pa kad bacimo pogled s atenske Akropole, odmah naslućujemo drugačije mogućnosti razvoja toga grčkog polisa od zatvorenosti vidika i skučenosti spartanskoga Grka ispod Tajgeta, ograničenog na svoje zatvoreno spartansko polje.

Te mogućnosti koje su geografski uvjeti razvoja – ali samo kao pretpostavke – davali maloazijskim Jonjanima na istočnoj obali Egejskoga mora, kao i atičkim na zapadnoj, bile su osnova razvoja koji je, za raz-

liku od spartanskog, doveo do razbijanja konzervativnoga društvenog uređenja i vladavine zemljišne aristokracije, koja je bila sposobna samo za mitologiju i u kojoj je ona nalazila i posvećenje svojega porijekla i prava na vladavinu. Ova aristokracija, kao i poslije srednjovjekovna evropska, nikad nije bila u biti i po svojoj osnovnoj opredijeljenosti aristokracija duha, nego prvenstveno aristokracija štita i mača, a poslije pancira, koplja i ratničkog konja, koja je tu svoju militarističku psihologiju, vrlinu i poziv zadržala sve do najnovijega doba u liku njemačkog plemstva kao glavnoga ideologa i predvodnika teutonske njemačke vojne agresije. To im je bio osnovni zanat, a veliko djelo moderne historije bit će da jednom zauvijek dokine ovaj zanat koji je nanio čovjeku toliko bola i patnje.

Takvi radikalni duhovni prijelomi kakav je bio grčki od mitosa prema logosu, od mitologije k filozofiji, uvijek upućuju na određene unutrašnje društvene promjene i sukobe koji su im bili osnova i bez kojih se nijedan takav prijelaz ne može objasniti. Čovjekova je historija već mnogo puta pokazala da se društvo petrificirano u svojoj strukturi, neminovno petrificira i u mislima i duhu. Takva situacija može trajati i stoljećima, što je bio slučaj s egipatskim ili kineskim društvom kao i sa svakim relativno statičnim plemenskim.

Otvorenost Jonjana prema morskoj pučini – koja svojom veličinom nije bila prepreka kao pacifička, nego je omogućavala, uz određeni materijalni, tehnički i znanstveni razvoj, povezivanje tih Grka s drugim zemljama i narodima od Crnoga mora, sjeverne Afrike i Italije do današnje Francuske i Španjolske – bila je bitna osnova njihova razvoja. Neminovnost iseljavanja zbog ograničenih prirodnih resursa neposredno je uvjetovala razvoj mnogih praktičkih, zanatskih djelatnosti i trgovine, a time i stvaranje novih društvenih slojeva koji su se u mnogome razlikovali od nepokretne zemljišne aristokracije. Nikome od njih za orijentaciju u plovidbi i za ovladavanje raznovrsnim materijalima u njihovim djelatnostima mitologija nije mogla biti od pomoći. Mitološke koncepcije kozmosa morale su postupno odstupiti pred realnim i znanstvenim iskustvima promatranja i objašnjavanja strukture i kretanja Sunca, zvijezda, karaktera i uzroka vjetrova, oluja i kiša. S mitologijom se nije moglo graditi brodove dovoljno čvrste da odolijevaju i prkose vjetrovima niti doći do udaljenih krajeva južne Evrope i održavati s njima stalne veze.

Zato nije nimalo čudno da je prvi evropski filozof *Tales* iz Mileta (c. 624–546) znao predvidjeti pomrčinu Sunca, da su u krilu tadašnje filozofije nastale i matematika, fizika i astronomija i da se tadašnji dinamični i genijalni Grk jednom zauvijek otisnuo na pučinu filozofske i znanstvene spoznaje koja ne poznaje kraja.

Grčka na istočnim i zapadnim obalama Egejskog mora nalazila se u 7. i 6. stoljeću u dubokom previranju. Osiromašivanjem slobodnog seljaka stvarao se na zemljoposjedu jak antagonizam između slobodnjaka i vladajućega krupnoposjedničkog plemstva, grčke aristokracije, koja je političku vlast držala u svojim rukama. Kad tome dodamo sve snažniji razvoj obrta, za koje Plutarh navodi da ih ima dvadesetak – od tesara i slikara do cestara i rudara – možemo pratiti nastajanje trećega, često imućnog sloja koji također traži svoje mjesto pod političkim suncem.

Danas se uglavnom zaustavljamo i divimo pred neprolaznim umjetničkim i filozofskim djelima i imamo dojam kontinuiranoga društvenog procvata iz kojeg su ona nastala. Međutim, u utrobi toga društva vodile su se ogorčene staleške i klasne borbe, koje svojom žestinom nisu nimalo zaostajale za sličnim borbama sve do najnovije historije. Nije nerazumljivo da je umni *Heraklit* (c. 544–480) u ratu (πὸλεμοσ) vidio "oca i kralja svih stvari", pokretačku snagu i svijeta i čovjeka.

Vlast i privilegiji nikad se ne napuštaju dobrovoljno. Tako se i grčko plemstvo grčevito suprotstavljalo promjenama dok god je imalo snage. Ubojstva, protjerivanja, konfiskacije, tiranija itd. bile su na dnevnom redu tih grčkih polisa, pa je tek Solonovim i Klistenovim reformama politička vlast više bila određivana socijalno-ekonomskim statusom, a ne nasljedno-plemenskim. Te nove društvene snage, atenska i jonska "građanska klasa", bile su – kao što je to slučaj sve do danas – ne samo u parcijalnom, političkom ili ekonomskom sukobu nego u totalnom, univerzalnom. A to znači i idejnom, filozofskom i moralnom. Svaka je nova klasa ne samo socijalno-politička antiteza nego i idejna antiteza starim klasama. Staromu mitološkom i idealističkom pogledu na svijet, iz kojega su eupatridi crpli obrazloženje i opravdanje svoje političke dominacije, predstavnici nove grčke demokracije suprotstavili su racionalni i antiteološki filozofski materijalizam.

Bilo je to razdoblje velikog uspona ljudskog duha koji je izrastao u borbi grčkoga građanina – filozofa, umjetnika, trgovca, obrtnika i drugih – za nove, slobodnije i pravednije društvene odnose, a time i za nove mogućnosti čovjekove kreacije.

I danas gordo zvuče Periklove riječi kada na pogrebu Atenjana palih u ratu govori o atenskoj demokraciji, u to doba najvišemu i najprogresivnijemu društvenom uređenju. "Mi imamo ustav", govorio je Periklo, "koji se ne ugleda u zakone susjeda, nego smo mi sami štoviše uzorom nekome, a ne da bismo se ugledali u druge. I nazvan je imenom *pučka vlada*, jer se ne oslanja na malo njih, nego na mnoštvo, a oni imaju jednakost pred zakonima u privatnim razmiricama. Što se pak tiče javnoga života, svatko se poštuje kako je u čemu na dobru glasu, ne po pripadnosti jačoj državnoj stranci, nego po vrsnoći; nitko opet nije zbog

siromaštva spriječen neznatnim ugledom, ako samo može učiniti državi što dobro [...]

Mi ljubimo lijepo bez rasipnosti i bavimo se znanošću bez mekoputnosti. Služimo se bogatstvom radije za djelatnost u zgodan čas nego radi hvalisanja. [...] Isti ljudi brinu se jednako za domaće poslove kao i za državne, a i oni, koji se posvetiše drugim poslovima, nisu nevješti državnoj upravi. Mi jedini držimo onoga, koji ne sudjeluje u državnim poslovima, ne dokonim, nego beskorisnim članom. [...] U njih se vi sad ugledaste i promislite, da je sreća u slobodi, a sloboda u hrabrosti, i zato se ne plašite ratnih pogibli. [...] Za čovjeka, koji ima ponosa, bolnije je poniženje zbog kukavičluka nego neosjetna smrt, koja nastupa zajedno s hrabrošću i s nadom u opće dobro."[1]

Historijsko rađanje grčke filozofije na evropskom tlu bilo je za evropsku misao jedan od najznačajnijih prijeloma u razvoju ljudskoga duha. Tom se filozofijom čovjek postupno oslobađa – što je proces koji i dandanas traje – svojih misaonih himera, predrasuda, neobjašnjivih i nedohvatljivih uzroka, nevidljivih upravljača svijetom i ljudskim životom, strepnji pred nepoznatim i nedokučivim, pri čemu se sam čovjek, tvorac toga himeričkog svijeta, degradira na njegov nemoćni proizvod. [*Ksenofan* (c. 580/587–485/480), *Feuerbach* (1804–1872)] Tom je filozofijom čovjek ne samo uronio u stvarni svijet bivstva, postupno osvajajući to nepregledno područje bivstvovanja, nego je njome i zasnovana, kako već rekosmo, i evropska znanost koja se već u antici pomalo osamostaljuje od filozofije (matematika, astronomija npr.). Svi predstavnici grčkoga materijalizma, uz neke izuzetke, potjecali su iz redova grčkoga građanskog staleža. Od *Talesa, Anaksimandra* (c. 610–546), *Demokrita* i *Protagore* do *Epikura* i stoika.

Kada se u toj idejnoj borbi dramatično skinulo bogove s Olimpa, staroj mitološkoj kozmogoniji morala se suprotstaviti nova, realistička, ovostrana, razumljiva i antimitološka. Priroda se najednom lišila nekih natprirodnih uzroka, osnova i usmjerenosti. Postala je sama sebi dostatna u svom zakonomjernom i kružnom kretanju, kao što se smjenjuju godišnja doba i zaokružuje životni ciklus. Ona više nije bila proizvod Urana i Gee i njihovih Titana, nego "ovaj kozmos (red svijeta), isti za

1 Tukidid, *Povijest Peloponeskog rata*, Zagreb 1957, str. 105-108. To izrazito osamostaljenje grčkog duha i izrastanje individualiteta iz prvobitne nediferenciranosti još je Hegel cijenio kao bitnu karakteristiku grčkoga zadivljujućeg stvaralaštva. Držao je da pravi preporod duha valja tražiti tek u Grčkoj i da je to "*elementarni karakter* grčkog duha, koji već dovodi sa sobom, da obrazovanost proizlazi od samostalnih individualiteta, ne stanja, u kojem su pojedinci samostalni i u kojem nisu već od iskona patrijarhalno sjedinjeni prirodnom vezom, nego se sjedinjuju tek u jednome drugome mediju, u zakonu i duševnom ćudoređu." (G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1951, str. 211)

sve, nije učinio nijedan od bogova niti od ljudi, nego bijaše uvijek i jest i bit će vječno živa vatra, koja se po mjerama (periodički) pali i po mjerama gasi"[2].

Iako u tomu ranom kozmološkom periodu grčke filozofije još ne dominira antropološka i socijalno-filozofska problematika, jednostrano bi bilo zaključivati da su ti problemi u potpunosti izmakli genijalnim grčkim polihistorima. Pa ako, već zbog prije navedenih razloga, u tom razdoblju evropske historije i evropske misli, nije bilo moguće izgraditi cjelovitu filozofiju historije, postoje već mnoga razmišljanja o čovjeku i njegovu društvenu razvoju, što se bez ikakvih pretjerivanja mogu i moraju prihvatiti kao prva filozofsko-historijska razmišljanja. Ako je historija u biti razvoj čovjeka, njegovih društvenih oblika i tvorevina, onda su i razmišljanja o tim procesima i prvi filozofski koraci razumijevanja ne ovih ili onih parcijalnih socijalnih struktura i tvorevina, nego čovjekove historije kao takve. Ta su razmišljanja naročito prisutna kod grčkih sofista i najsveobuhvatnijega grčkog materijalista – Demokrita, za koga je još Filodem kazao da je "ne samo najveći istraživač prirode nego i u historiji ni od koga manje vješt", i koji ujedno kaže "da je muzika mlađe umijeće, pa navodi i uzrok za to govoreći da je nije od sebe odlučila nužda, nego da je postala od jednog već izvjesnog izobilja"[3].

---

2 Heraklit, Diels, *Predsokratovci* I, Zagreb 1983, str. 152. Heraklit je jedan od spomenutih izuzetaka u grčkom materijalizmu. Porijeklom iz viših krugova efeške aristokracije, u navedenim socijalnim borbama povukao se u osamu i razmišljao već u duhu novih spoznaja, ne priključujući se ni jednoj tadašnjoj vlasti ni stranci. Citiram Heraklita zbog izvanredne slikovitosti i anticipacije modernog shvaćanja svijeta. Inače se u sličnom duhu mogu citirati gotovo svi grčki materijalisti.

3 *Atomisti*, Leukip i Demokrit, Zagreb 1950, str. 79. Ovaj je fragment u novom izdanju predsokratovaca preveden na sljedeći način: "Demokrit, koji među starima nije bio samo najveći poznavalac prirode nego je svim problemima poklanjao podjednaku pažnju, kaže da je glazba mlađa (umjetnost) i objašnjava to time što ju nije nužnost izlučila (kao posebnu umjetnost), nego je nastala kad je već postojalo obilje." (*Predsokratovci* II, str. 167) Ovdje treba samo upozoriti da je Demokrit već izvanredno uočavao kako viši oblici čovjekova stvaralaštva nastaju tek na onim stupnjevima njegova razvoja kada je oslobođen potpune vezanosti za osiguranje primarnih životnih potreba.

1. OD MITOSA PREMA LOGOSU

Prva takva filozofsko-historijska razmišljanja imamo zabilježena u Platonovu dijalogu *Protagora* u poznatom Protagorinu mitu o razvoju ljudskog roda. Ako prepustimo mitski oblik kazivanja samom Platonu, jer nam je poznato da *Protagora* (c. 481–411) nije vjerovao u bogove i da je zbog svoga spisa o bogovima bio u Ateni optužen,[4] vidimo da je kod Protagore, kao i kod nekih drugih tadašnjih filozofa, prevladavalo razvojno, dijalektičko gledanje na čovjekov razvoj. U tome su oni bili premoćni mnogim pokoljenjima evropskih mislilaca i nekoliko stoljeća poslije. Njihova tada još oskudna iskustva i spoznaje o razvoju društva ipak su bili već toliki da su pretpostavljali prvobitnu ljudsku zajednicu kao nerazvijenu, raštrkanu, a glavna dostignuća čovjekove kulture i civilizacije – jezik, gradove, socijalne zajednice itd. – kao više i kasnije stupnjeve čovjekova razvoja. Ako preskočimo mitsku priču o bogovima koji stvaraju čovjeka iz zemlje i vatre, te o Epimeteju koji je podijelio snage svim životinjama prema njihovim potrebama, pa je Prometej morao čovjeka opskrbiti mudrošću i vatrom, jer je nemudri Epimetej potrošio "sva sredstva na nerazumne životinje", priča završava da je čovjek "poslije svojim umijećem brzo glas *udesio za govor i riječi*, a *pronašao je i stanove i odjeću i obuću i postelje* i hranu iz zemlje. Tako opremljeni ljudi su isprva *rasuto prebivali i gradova nije bilo*. Pogibali su od zvjeradi jer su u svakom pogledu bili od nje slabiji. I obrtnička im je vještina bila za hranu dovoljna pomoćnica, ali za boj sa zvjeradima nedostatna, jer još nisu imali *građansku i političku* vještinu od koje je dio ratna vještina. Stoga su nastojali da se saberu na okup i spašavaju *osnivajući gradove*. Kad bi se okupili, radili su jedan drugome nepravdu jer *nisu imali državničku vještinu*. Zato su se opet raspršivali i propadali. Pobojavši se da naš rod ne bi posve propao, Zeus pošalje Hermesa da dovede među ljude stid i pravdu (δικη i αιδώς) neka budu ures gradova i pomoćne veze prijateljstva."[5] A Hermes je, za razliku od drugih

4 U jednom fragmentu je ostalo zapisano da je Protagora govorio da "o bogovima ne mogu znati ni da jesu ni da nisu niti kakvi su po obliku" (*Predsokratovci*, II, str. 245).

5 Platon, *Protagora*, Zagreb 1975, str. 53-54 (isticanja su moja).

vještina, podijelio pravdu i stid svim ljudima, kako mu je savjetovao Zeus, jer inače ne bi mogli "niknuti gradovi kad bi toga bilo samo u nekolicine kao što je s drugim vještinama"[6].

Osim Protagore, i neki su drugi sofisti imali izvanrednih zapažanja i uvida u svojim razmišljanjima o prirodi i čovjeku. Već su oni učinili onaj poznati obrat od kozmološkog prema antropološkoj problematici, a sofisti su i prvi grčki učitelji filozofije koji nisu bili ograničeni samo na svoj pojedini polis. Zato se kod njih javljaju već određene kozmopolitske ideje o jednakosti i jednakoj vrijednosti svih ljudi (*Likofron*), što je kod *Alkidamasa* već završavalo u tezi da priroda nikoga nije učinila robom, te je zahtijevao dokidanje ropstva.[7]

---

6 Platon, *ibid.*, str. 54. Ovo realističko i historijsko stajalište dolazi do izražaja i u grčkoj drami, kada npr. Prometej u Eshilovoj drami *Okovani Prometej* govori:

"No čujte kako onaj jadni ljudski rod
što u neznanju teškom živio je glup
prosvijetlih i podarih njemu znanja luč.
Ne zborim to da možda ljudski grdim soj,
već stoga da dobrote svoje dokaz dam.
Kraj zdravog svoga vida čovjek bijaše slijep
i pokraj zdravog sluha isto tako gluh,
a sav je ljudski život mutan bio san,
maglovit i bez reda, lud i pobrkan.
I čovjek nije znao što je zidan dom
sunčanom svijetlom zrakom divno obasjan,
ni što je drvodjeljstvo, već ko sitan mrav
u pećinama mračnim tražio je stan.
Ni pramaljeću cvjetnom nije znao dob,
ni zimi, niti ljetu kada zrije plod,
bez ikakva je reda vršio svoj rad
sve dok mu ja ne otkrih sjajnih zvijezda put
i vrijeme kad je ishod i kad zalaz njin.
I ponajbolji izum ljudstvu nađoh – broj,
naučih ga na slova pisanog moć,
i pamćenje mu dadoh, majku znanja svih.
I prvi ja ujarmljih divlju nekad zvijer
i ljudstvu dadoh stoku da mu vuče plug
i da mu smjena bude teret noseć tvrd.
Na uzde ja priučih onaj konjski skot
da ljudstvu bude pomoć i bogatstva znak.
Brodaru snabdjeh lađu jedrom lanenim
da brže može plovit morem širokim."
(Eshil, *Okovani Prometej*, Zagreb 1994, str. 32-33)

7 Likofron je npr. tvrdio da je plemenit rod nešto sasvim isprazno. "Ljepota plemenita roda (je) nevidljiva, a (njegov) ugled (se zasniva samo) na riječima, jer prema mnijenju postoji njegov izbor, a prema istini ništa se ne razlikuju ljudi prosta roda od onih plemenita roda." (*Predsokratovci*, II, str. 289) U tom duhu Antifont piše slično: "One (koji potječu) od uglednih očeva 2. štujemo i cijenimo, a one koji nisu iz dobre kuće niti štujemo niti cijenimo. U tome se jedni

Veoma značajna filozofsko-historijska tema o odnosu prirodnoga i socijalnog u čovjeku i društvu, tema koja je aktualna sve do danas, bez koje se ne mogu razumjeti mnoga društvena zbivanja, kolizije i tragedije – što u grčkoj tragediji toga vremena dolazi tako duboko do izražaja – prisutna je osobito kod *Hipije* kada, prema Platonu, izjavljuje da: "Ljudi, što vas ovdje ima, ja držim da ste vi svi rod i svojta i sugrađani po prirodi, a ne po zakonu. *Jednako je naime jednakome po prirodi srodno, a zakon kao tiranin ljudski na mnogo toga prisiljava protiv prirode.*"[8]

Kozmopolitske ideje nalazimo i kod *Antifonta* koji također naglašuje opreku φύγις–νόμος, prirode i zakona, držeći da je država nastala ugovorom koji ipak sputava ono prirodno. "Čovjek bi mogao, koristeći najviše samome sebi, postupati pravedno, ako bi se pred svjedocima s poštovanjem pridržavao (društvenih) zakona, a sam i bez svjedoka prirodnog prava, jer su odredbe (društvenih) zakona proizvoljne, a nalozi prirodnog prava nužni. 1, (odredbe) zakona su dogovorene, a ne samonikle, (nalozi) prirode su samonikli, a ne dogovoreni. 2. Tko dakle krši obične zakone, lišen je sramote i kazne, ako (to) ne primijete oni koji su se dogovorili (za te zakone); ako primijete, nije (lišen). Ako tko preko moguće mjere krši (zakone) po prirodi (s nama) srasle, nije ništa manje zlo, ako (to) svim ljudima ostane skriveno, i ništa veće, ako svi primijete, jer šteta ne nastaje zbog mnijenja (ljudi), nego zbog istine. *Razmatra se o tome uopće zbog toga jer je većina (društvenih) zakona ustanovljena u protivnosti s prirodom.*"[9]

Ta značajna filozofsko-historijska tema o odnosu prirodnoga i socijalnog, koja je dobila posebna osvjetljenja tek s psihoanalizom u 20. stoljeću, ima dakle svoje duboke korijene i početke u svestranim grčkim sofistima, za koje je trebalo da prođe također više od dvije hiljade godina, dobrim dijelom zahvaljujući njihovu protivniku Platonu, pa da dođe do uspostavljanja istine o njima. Već su oni opazili da prirodne potrebe i socijalne potrebe ne korespondiraju, nego da su često u opreci. "Koristi, zakonima određene, jesu okovi prirode, a slobodne su one koje su od prirode."[10] A s obzirom na navedenu antitezu, Likofron je, dajući primat prirodnom, sam zakon shvatio kao ugovor koji nema velike domete: "Zakon je ugovor u kojemu se obostrano jamči pravo; ali on nije u stanju da građane odgoji u ćudorednosti i pravednosti."[11]

---

prema drugima vladamo kao barbari, jer smo od prirode svi u svemu jednaki, i barbari i Heleni." (*Predsokratovci* II, str. 325)

8 Platon, *Protagora*, str. 72 (isticanja su moja).

9 Antifont, *Predsokratovci* II, str. 324 (isticanja su moja).

10 Antifont, *ibid.*, str. 324.

11 Prema E. Zelleru, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1929, str. 109.

Kod sofista se također već pojavljuje misao o *pronalascima* kao uzrocima razvoja ljudske kulture, od oskudnog života do blagostanja, čime se načelo jedno od najvažnijih filozofsko-historijskih pitanja o uzrocima historijskih promjena i historijskog razvoja. Tu misao nalazimo kod *Gorgije* (c. 483–375), u obrani Palamedovoj, kad on govori, braneći se od optužbe za vrijeme trojanskoga rata, da je on dobročinitelj i Helena i svih ljudi. "Jer tko bi bio mogao ljudski život od oskudnoga učiniti punim blagostanja, od nesređenog sređenim iznašavši ratnu vještinu, izvanredno (važno sredstvo) protiv presezanja (za tuđim); pa pisane zakone, čuvare pravde; slova, oruđe pamćenja; mjere i utege, korisna (sredstva) razmjene u prometu (dobara); brojenje, čuvara novca; znakove vatrom, najbolje i najbrže glasnike; kocke, bezbrižan (način) provođenja dokolice?"[12]

Veoma značajna filozofsko-historijska razmišljanja nalazimo i kod drugoga Abderićanina, suvremenika sofista i uz Aristotela najvećega polihistora stare Grčke, kod *Demokrita* (c. 460–370). Ne samo da je s *Leukipom* tvorac atomističke teorije svijeta, koja u 20. stoljeću definitivno, naravno u modernijemu i razvijenijem obliku, postaje znanstvenom osnovom shvaćanja strukture materije, nego je i autor brojnih filozofskih djela od ontoloških i etičkih do lingvističkih, matematičkih i tehničkih. Proputovavši za ono doba najvažniji dio dostupnoga svijeta (Egipat, Babilon i Perziju), Demokrit je nadvisivao svoje suvremenike i širinom znanja i dubinom razmišljanja o svim problemima svijeta. Grčki su materijalisti imali jednu značajnu prednost, čak i prema mnogim kasnijim materijalistima, a pogotovo idealistima, što su prirodu shvaćali dijalektički, tj. u razvoju. Već sama pomisao da se prirodi traži neko prapočelo, pretpostavljala je da se ostala mnogovrsnost prirode, a zatim i društva, protumači kao rezultat izvjesnog razvoja, mijena i promjena toga prapočela. Za grčke materijaliste nisu dakle mogli postojati nikakvi složeni vječni oblici postojanja, jer su sve shvaćali u kretanju i promjeni. Nepromijenjena su mogla biti samo prapočela, atomi kod Leukipa i Demokrita, četiri elementa kod *Empedokla* (c. 483–423) ili homeomerije kod *Anaksagore* (c. 500–428), da bi se iz njih mogli stvarati spajanjem i rastavljanjem svi drugi živi i neživi oblici svijeta.

Ta velika misao razvoja prožimala je tadašnju grčku filozofiju tako snažno da se ona mogla prepoznati čak i kod onih mislilaca koji su bili i klasno i misaono njezini oštri protivnici (Platon). Nije zato nimalo slučajno da se i pri razmišljanju o ljudskom rodu, što bismo mi danas nazvali ljudskom historijom, ta misao nalazi i kod sofista i kod još temeljnijeg mislioca Demokrita. U svomu poznatom *Malom redu svijeta*, koji

12 Gorgija, Obrana Palamedova, *Predsokratovci* II, str. 283.

nažalost nije u cijelosti sačuvan, kao ni jedno njegovo djelo, Demokrit je, prema fragmentima koje nam je ostavio Diodor i Hekatej preko Tzetzesa, pisao da su u početku Zemlja i nebo bili izmiješani, te se poslije razdvojili, pri čemu je vatreni i zračni dio ostao u višim mjestima i bio obuhvaćen vrtlogom, a ono što je bilo blatno i kaljavo, zbog težine se smjestilo na istom mjestu. Vrteći se i zbijajući se, stvorilo se od vlažnih elemenata more, a od čvršćih Zemlja. Od Sunčeve vatre Zemlja se najprije skrutnula, a kad je zbog topline došlo na njezinoj površini do vrenja pa su se na tim vlažnim mjestima onda stvarala živa bića, prvo u obliku raznih truleži obavijene tankim kožicama, a od tih zametaka se rastom stvaraju svakojake životinje. One koje su dobivale najviše topline postale su ptice, od onih koje su se držale Zemljine smjese nastao je red gmizavaca, a one s najviše vlažne prirode nazvane su plivačicama. Kad se Zemlja, djelovanjem Sunčeva ognja i vjetrova, konačno stvrdnula, više nije mogla nastati nijedna velika životinja, nego su se pojedine vrste živih rodova rađale iz međusobnog spajanja.

Tako su i ljudi, koji su se rodili odmah u početku, bili još nerazvijeni i živjeli nesređenim i životinjskim životom, hraneći se plodovima i travama koje su našli. "(2) A kako su bili napadani od zvjeradi, korist ih je učila da pomažu jedni drugima, pa skupljajući se zbog straha, upoznavali su malo-pomalo međusobno svoj izgled. (3) Glasovi su im bili bez značenja i neartikulirani, no postupno su artikulirali riječi i međusobno stvarali simbole za svaki predmet pa tako sebi omogućili sporazumijevanje u svemu. (4) No kako su se takve zajednice stvarale po čitavom naseljenom svijetu, nisu svi imali jednak jezik, jer je svaka zajednica stvarala riječi prema prilikama. Zbog toga su se razvile svakovrsne osobitosti jezika, a skupine ljudi koji su najranije nastali postale su začetak svih naroda. (5) Kako dakle nije bilo pronađeno ništa korisno za život, prvi su ljudi živjeli mukotrpno: goli bez odjeće, nenavikli ni na stanove ni na vatru i ne poznavajući uopće oplemenjenu hranu. (6) Budući da nisu znali čuvati svoju divlju hranu, nisu za svoju potrebu spremali zalihe plodova. Zbog toga su mnogi od njih zimi pogibali od studeni i oskudice hrane. (7) Malo poslije, poučeni iskustvom, sklanjali su se zimi u pećine i spremali ono voće koje se moglo očuvati. A kad su upoznali vatru i ostale korisne stvari, doskora su pronašli i umijeća i ostala sredstva što su mogla biti od koristi životu u zajednici. Jer, općenito, ljudima je učiteljicom u svemu bila sama upotreba, na zgodan način upućujući u poznavanje svega nadareno živo biće, koje je za pomoćnike u svakom poslu imalo ruke, razum i duševni razbor."[13]

13 Demokrit, *Predsokratovci* II, str. 143-144.

U posljednjim obavještenjima o Demokritovu *Diakozmosu* što ih je naveo *Hekatej*, a nalaze se kod *Tzetzesa*, Schol uz Hezioda, gotovo se identično ponavlja slika o stvaranju neba i Zemlje i života na Zemlji, nastanak ljudi još uvijek nezaštićenih i bezazlenih, izvrgnutih raznim nedaćama, nemajući još ni znanja pripremanja i očuvanja hrane, ni pravljenja odjeće, a nisu se znali ni sporazumijevati, jer nisu poznavali ni jezik ni mnoge druge socijalne institucije. Tako im je *nužda* postala učiteljicom života, pa su se prvobitno skrivali u pećinama, upoznavali plodove, napose one koje su mogli sačuvati u pećinama za zimu. Na tom stupnju razvoja "nije kod njih bilo ni kraljeva, ni vladara, ni gospodara, ni vojni, ni nasilja, ni otimačina, nego su znali samo za međusobno prijateljstvo i za taj slobodan i priprost život. A kad su postali domišljatiji i dalekovidniji, pronađoše vatru i poželješe toplije, naime vještije izrađene, predmete, pa tok priprostoga i slobodnoga života zamijeniše onim stanjem kojim se kozmos resi i odakle nam potječu ugodnost, užitak i velika raskoš, što nas poput žene opčarava i čini razmaženijima, a pjesnik to naziva ženskom tvorevinom."[14]

Ako imamo na umu još prilično oskudna iskustva i znanja o čovjeku i njegovu društvenom razvoju, onda možemo kazati da su ovo bile jednako tako genijalne filozofske dedukcije i razmišljanja kao što je bila i cjelokupna njihova filozofska misao. Sasvim je razumljivo da su svi oni snažno utjecali na tadašnju grčku znanstvenu i umjetničku misao. Bez svih ovih filozofskih rezultata ne bismo u potpunosti razumjeli vječne teme grčkih tragedija Sofokla ili Euripida, kao ni shvaćanja tadašnjih historičara o prirodi zakona (*Herodot*) ili o sili kao pokretačkoj snazi historije, što je zastupao *Tukidid* na liniji shvaćanja sofista *Kalikla* i *Trazimaha* o "pravu jačega" i *Menona* o "volji za moć".

Iako grčka filozofija nije s ovim misliocima kazala posljednju riječ, ona je na području filozofsko-historijskih razmišljanja i uvida kod Demokrita i najvažnijih sofista dosegla vrhunce koji neće biti vjekovima nadmašeni. Kao što je za prevladavanje Empedoklove koncepcije o četiri elementa, iz kojih je sastavljena priroda, trebalo čekati da evropski društveni, filozofski i znanstveni razvoj dosegne 18. stoljeće, jednako je tako bilo potrebno gotovo isto toliko vremena da se dođe do širih, temeljnijih i bogatijih znanstvenih spoznaja da bi i filozofska elaboracija ovih pitanja mogla učiniti snažniji teorijski zaokret. Time ne mislim reći da se tokom daljnjih stoljeća nisu sakupila različita teorijska iskustva, kao što ćemo to i vidjeti, koja su u pojedinostima ne samo davala nova osvjetljenja nego i postavljala nove filozofske probleme u vezi s historijom. Ali prije navedeni i prikazani realizam i dijalektičnost sagledava-

14 Demokrit, *Predsokratovci* II, str. 146.

nja problematike ljudske historije, filozofski je bio prevladan tek u 18. i 19. stoljeću.

Grčka je filozofija doživjela neposredno nakon ovih mislilaca, i zahvaljujući prvenstveno njima, svoje filozofske vrhunce u Platonovim i Aristotelovim djelima. Iz Platonovih također besmrtnih dijaloga vidimo koliko je bio opsjednut problematikom i stavovima svojih suvremenika i sugovornika sofista, a da Demokrita, kao najkonzekventnijeg materijalista uopće nije spomenuo, iako je poznavao sve njegove spise. Kolikogod su Platon i, osobito, Aristotel u svojim genijalnim sintezama zacrtali, uz Heraklita i Demokrita, posebne pravce filozofskog mišljenja sve do naših dana, na području koje razmatramo nisu označavali korak naprijed. Ova materijalistička koncepcija razvoja čovjeka i društva, dakle historije u tadašnjim spoznajnim koordinatama, nastavlja se preko *Epikurova* (341/42–270/71) materijalizma i nalazi svoj umjetničko-filozofski izraz u fascinantnoj *Lukrecijevoj* (96–55) materijalističkoj poemi, gotovo tri stoljeća nakon Protagore i Demokrita. Najbolje je da s Lukrecijevim stihovima završimo ovaj prikaz shvaćanja historije kod grčkih i rimskih materijalista, jer je u Lukrecijevoj poemi umjetnički i izvanredno dano ono Demokritovo i Epikurovo materijalističko stajalište koje je u tom historijskom razdoblju bilo još uvijek neprevladivo.

"Ljudski pak rod, po poljima tad što živio bješe,
Bješe suroviji mnogo, i s pravom, jer stvori ga Zemlja
Surova jošte, te većih i jačih kostiju tijela,
Kojeg dijelove sve u mesu mišići jaki
Vezahu skupa; vrućina, hladnoća ne zahvati njega,
Te mu ni primjena jela ne naškodi, ni bolest kakva.
Kroz mnoge vijeke, što Sunce na nebu prođe ih gore,
Na životinja način provođaše selački život.
Nitko se svinutog pluga tad rukama mašio nije
Jakim, niti je znao da motikom obradi polje,
Niti sadnicu mladu da zasadi u zemlju, niti
Srpom da okreše suhe sa drveća visoke grane.
Tek što dade im kiša i Sunce, Zemlja što pruži
Sama od sebe, taj dar ugađaše dosta im srcu...
Vatre još ne znahu korist, a niti se služiti krznom,
Niti zaodjeti svoja tjelesa životinjskom kožom,
Nego nastavahu gaje i šume i pećine šuplje.
U gusto grmlje tad znahu tjelesa prljava skrivat,
Da se pred jakim vjetrom i kišama zaklone naglim.
Pojam pak općeg dobra tad još ne poznavahu oni,
Niti ih vezaše skupa ni običaj, a niti zakon.

Što bi slučaj mu dao u lovu, to nosaše sobom,
Svaki po nagonu svom za život i dobro se brinuć...
Prvo im oružje ruke i nokti bjehu, pa zubi,
Kamenje zatim i granje, što svaki ga otrže sebi,
Konačno, plamen i vatra, otkada bi poznata ova.
Kasnije željeza vrijednost i bakra spoznata bješe.
Bakra poraba prije poznata bješe, no gvožđa,
Zato, jer narav mu mnogo je mekša, ima ga više.
Obrađivahu bakrom tad zemlju, i ratove bakrom
Strašne zametahu, bakrom i rane zadavahu silne,
Otimahu njime stoku i polja, jer oružju ovom
Bakrenom moraše sve se pokorit, bez oružja, golo.
Istom, kad pomalo mač u porabu gvozdeni dođe,
Zabačena bi posve tad pojava bakrenog srpa;
Sada tek počeše tlo da zemlje prekapaju gvožđem,
Sada tek mogahu bit se uz oružja jednaki uvjet...
Obrađivanje polja, brodarstvo i zidanje kula,
Zakone, oružje, ceste, odijela i ostalo slično,
Nakite, uopće sve, što životnom napretku služi,
Pjesme i slike, i druge još inače umjetne stvari
Nauči samo iskustvo i vježba poduzetnog duha,
Pomalo koji, tek korak po korak, sveđ naprijed kroči.
Pomalo iznosi tako vrijeme na vidjelo svašta,
Razum pak diže još sve to više, u svjetlosti carstvo;
Duhom opažahu, naime, da jedno se iz drugog razvi,
Najvišeg dok vrhunca ne dođoše umještvom oni."[15]

Kao i kod većine grčkih filozofa materijalista, isto tako i historičara, i Lukrecije zastupa evolucionističko-progresističku teoriju razvoja koja, međutim, u sebi u isti mah sadrži i cikličku. Sve što se razvija ima svoj vrhunac, a zatim pad i odumiranje.

"Vidimo naime, da sve se razara lakše i brže,
Negoli nanovo gradi; baš zato se nikad i ne bi
Ono, što beskrajno vrijeme u nizu minulih dana
Sve do ovog časa uništilo, satrlo bješe,
Nanovo moglo da stvori u toku vremena, što slijede.
Uništenju sad, dašto, preostaje granica stalna,
Jer mi vidimo, kako pojedina obnavlja stvar se,
I pojedinom rodu stanovito kako je vrijeme,

15 Lukrecije Kar, *O prirodi*, Zagreb 1952, str. 238-253.

Da u njemu svog vijeka vrhunac uzmogne doseć...
Ovako se obnavlja svemir
Uvijek; u smrtnom svijetu tom jedno od drugog živi.
Jedan se uzdigne narod, dok drugi se ruši s visine;
Tako se u kratko vrijeme izmjenjuju rodovi ljudski:
Predaju, poput trkača, po redu si baklju života."[16]

Iz ovog prikaza i analiza samo fragmenata tekstova grčkih materijalista možemo dakle opravdano ustvrditi da u njima nalazimo mnoga shvaćanja koja su bitna za filozofsko-historijsku problematiku. Iako je tadašnje historijsko znanje još bilo prilično oskudno, ovi filozofi govore o čovjeku i društvu uopće, držeći da na temelju izvjesnih empirijskih podataka koji su im tada bili dostupni, a još više na temelju svoga cjelovitoga filozofskog koncepta, mogu dati logično i konzistentno tumačenje razvoja čovjekova društva, ljudske historije.

Za njih je ponajprije neosporno da se postojanje čovjeka i njegove zajednice, koji su dio prirode i kozmosa, mora podvrgavati nekim općim zakonima te beskrajne prirode. Drugi značajan korak koji čine ovi genijalni mislioci jest napuštanje staroga mitološkog tumačenja prirodnih i društvenih pojava i nastojanje da se i za čovjekov razvoj pronađu uvijek ovostrani, prirodni uzroci. Njihov dijalektički pogled na problem bivstva, koji je karakterističan ako ne za sve a ono ipak za većinu starogrčkih materijalista, omogućio im je da dođu do takvih uvida i zaključaka u vezi s razvojem društva da su u mnogome anticipirali i najbolja sagledavanja te problematike kod mislilaca 18. i 19. stoljeća.

Oni su ne samo postavili veoma značajno filozofsko-historijsko pitanje o odnosu prirode i društvenih ustanova, fizisa i nomosa, nego su ujedno i čovjeka i njegove socijalne tvorevine shvatili razvojno, kao onaj dio bivstva koji se također razvija od nižih prema višim, razvijenijim stupnjevima. I u tomu svom dijalektičkom konceptu društva i čovjeka bili su "moderniji" i progresivniji od većine evropskih mislilaca sve do novijega doba. Ako se podsjetimo da su progresivni mislioci 16. i 17. stoljeća još uvijek imali predodžbu o prvobitnom čovjeku koji je sklapao društveni ugovor da bi izbjegao uništenje, ovim je grčkim misliocima bilo sasvim jasno da čovjek tek nakon izvjesnog razvoja stvara jezik kao najvažnije oruđe komunikacije, državu, pismo i više umjetničke oblike svoje nove društvene zajednice. A to je bio duhovni akvizit evropskoga čovjeka koji svoje nasljednike nalazi tek u misliocima 18. i 19. stoljeća, do kojih je dominirao manje-više nedijalektički pogled na čovjeka i njegov razvoj.

16 Lukrecije Kar, *O prirodi*, str. 83 i 103.

Osim ovog izvanredno značajnoga filozofsko-historijskog koncepta, treba naglasiti i njihov stav o pokretačkim snagama društvenog razvoja. Kategorija nužde, potrebe da čovjek prevlada prvobitno nerazvijeno, oskudno i tegobno stanje, stvarajući razne pronalaske, oruđa i oružja s kojima je mijenjao i prirodni i socijalni svijet (što bismo mi danas nazvali sredstvima za proizvodnju i proizvodnim snagama) – daljnji je filozofsko-historijski koncept koji zaslužuje ne samo našu pažnju nego i divljenje. Ako svemu tome dodamo i razmišljanje o sili, zakonu jačega kao važnoj komponenti za razumijevanje društvenih zbivanja, nadalje gledanje na razvoj i funkciju umjetnosti i raznih drugih ideoloških oblika (npr. problem nastanka religije kod Lukrecija Kara), onda možemo i moramo zaključiti da je ovo razdoblje razvoja evropske filozofske misli, i s obzirom na tematiku koju posebno obrađujemo, bilo zaista razdoblje najdubljih misaonih prijeloma i fascinantnih filozofskih rezultata. Potrebna su bila stoljeća, pa čak i mileniji, da se nastavi na *sve* ono veliko i stvaralačko što su nam ti prvi evropski filozofi dijalektičari i materijalisti ostavili u naslijeđe.

Koliko su njihovi tadašnji stavovi i koncepti bili dominantni i utjecajni, najbolje se vidi na primjeru *Platona* (427–347), filozofa koji je potjecao iz najviših aristokratskih krugova i koji im je bio i klasno i idejno suprotstavljen. Iako se upravo zbog toga kod njega nalaze ostaci mitološkoga načina mišljenja, njegova snažna ličnost nije mogla ostati samo na plemenskim tradicijama, a niti izbjeći u potpunosti navedene utjecaje velikih grčkih materijalista. To se upravo očitovalo na području filozofsko-historijske problematike. Dok je na ontološkom i spoznajnoteorijskom području tadašnjim svojim idejnim i filozofskim protivnicima suprotstavio teoriju ideja, koje su nasuprot pojedinačnog shvaćene kao pravo i najviše bivstvo, čime je započeo veliku filozofsku debatu koja se proteže do naših dana o odnosu općega i pojedinačnog – na području socijalno-filozofske problematike bio je mnogo realniji i u velikoj mjeri na trasi već prikazanih shvaćanja.

Iako svojim idealizmom Platon ne može prihvatiti sve radikalne i realistične konzekvencije tadašnjih materijalista, ipak prihvaća neka shvaćanja koja smo prikazali. Tako i on pretpostavlja da je prošlo veoma mnogo vremena od postanka države i da je postojalo mnogo oblika država koje su nastajale i propadale. Njega interesiraju, kao što se vidi iz početa III. knjige *Zakona*, uzroci tih promjena, koji bi mogli "pokazati prvi postanak i daljnje mijenjanje državnih uređenja"[17]. Platon ne napušta mitsku sliku o općem potopu, nakon kojega su po njegovu mišljenju ostali samo gorski pastiri na vrhuncu brda "kao sitne iskre za

17 Platon, *Zakoni*, Zagreb 1974, str. 107.

obnovu ljudskog roda."[18] Tim je potopom bila uništena sva dotadašnja civilizacija – gradovi, oruđa, upotreba željeza i mjedi te razna umijeća i državničke vještine. "Najprije su ljudi živjeli u međusobnoj ljubavi i prijateljstvu, a zatim im se nije trebalo boriti za hranu. Nije naime bilo, osim možda u početku, oskudice paše, od koje su najviše živjeli u to vrijeme. Nipošto nisu oskudijevali mlijekom i mesom, a još su i lovom pribavljali sebi obilno dobre hrane. Također su bili dobro opskrbljeni odjećom, pokrivačima, stanovima i posuđem za upotrebu u vatri i bez vatre. Lončarska naime umijeća i sva ona koja se bave pletenjem ne trebaju ni za što željeza. Ta je dva umijeća bog dao ljudima da sebi pribavljaju sve spomenute potrepštine kako bi se ljudski rod mogao dalje rađati i množiti kad god zapadne u takvu nevolju."[19]

Tek su nakon dugog vremena ovakva postojanja i života, ljudi dobili razne vještine od Atene, Hefesta, Dedala, Orfeja, Palameda i drugih, dakle mitoloških bića. Tako je stvarana ljudska zajednica, prvobitno sastavljena samo od obitelji koje su bile pod "vlašću glavara obitelji", koju "svi nazivaju državno uređenje tog vremena"[20].

Ovaj se Platonov koncept unekoliko razlikuje od shvaćanja iznesenih u *Državniku* u kojemu se ovaj svemir, kojim bog upravlja, kad "dostigne mjeru vremena njemu određenu sam od sebe preokreće u protivnom smjeru,"[21] jer on ne može, poput ideja kao apsoluta, biti uvijek u istom stanju. Ta je promjena najveći preokret od svih koji se zbivaju na nebu. Živa bića to ne mogu izdržati, pa ih većina ugiba, a od ljudskog roda ostaje također malo na životu. Kretanjem u protivnom smjeru nastaje obrat u životu. "Najprije se ona dob koju je imalo svako živo biće kod svih zaustavila, i sve što bijaše smrtno prestalo je pokazivati kretanje prema starenju, te mijenjajući se ponovno u protivnom smjeru razvijalo se mlađe i nježnije."[22] U tom razdoblju živa se bića ne rađaju jedna od drugih, nego je tadašnji rod ljudi ponovno izlazio iz zemlje. U prvom razdoblju, "kada je kružnim kretanjem kao cjelinom upravljao bog i brinuo se za to"[23], bog je ujedno bio i "njihov pastir i upravljač kao što su sada ljudi, kao drukčija, božanstvu sličnija bića, pastiri drugih vrsta, nižih od sebe. Dok je on bio njihov pastir, nije bilo državnih zajednica niti su posjedovali žene i djecu. Iz zemlje su naime svi dolazi-

18 Platon, *Zakoni*, str. 108.

19 Platon, *Zakoni*, str. 110-111.

20 Platon, *Zakoni*, str. 112.

21 Platon, *Državnik* i *Sedmo pismo*, Zagreb 1977, str. 23.

22 Platon, *Državnik*, str. 25.

23 Platon, *Državnik*, str. 26.

li opet u život bez ikakva sjećanja na prijašnje stanje. Svega toga nije bilo, ali su od stabala i inače od bogata raslinstva imali u obilju plodova, koje nije proizvodila zemljoradnja, nego ih je zemlja sama od sebe radala. Ponajviše su živjeli pod vedrim nebom, goli i bez pokrivača."[24]

Ali nakon navedene promjene kretanja svijeta, koja je snažno potresla svijet, nastalo je uništavanje živih bića. Čovjek se razvija kaotično i dolazi u opasnost da propadne. Zbog toga bog, vidjevši ga u nevolji, ponovno uzima kormilo svijeta u svoje ruke i sređuje ga. "Kad su naime ljudi bili lišeni brižljivosti božanstva, koje nas je imalo u vlasti i koje je nama upravljalo, i kad su opet mnoge životinje, koje su bile goropadne po prirodi, podivljale, kako su oni bili slabi i bez zaštite, postajali su njihovim plijenom, a k tome su u prvo vrijeme bili bespomoćni i bez ikakvih umijeća, jer se hrana prestala sama od sebe pružati, a oni je još nisu umjeli sebi pribavljati zbog toga što ih nikakva nevolja nije prije na to silila. Zbog svega toga bijahu u velikoj nevolji. Stoga su nam upravo, po starim pričama, darovani od bogova darovi s potrebnom poukom i uputama: vatra od Prometeja, vještine od Hefesta i njegove drugarice u vještinama (tj. božice Atene), a sjeme opet i biljke od drugih bogova."[25]

Prema Platonu ljudski se rod razvijao dalje tako da su se obitelji udruživale u veće plemenske zajednice s najstarijim članovima na čelu. To su ujedno i državne zajednice, a oblika ima nekoliko.[26] U tom razmatranju Platon postavlja jedan od važnih filozofskohistorijskih problema: što je uzrok tih procesa propadanja države i prije i u njegovo vrijeme. Kao racionalist i sokratovac, uzrok je – što je bilo posve u skladu s njegovom cjelokupnom filozofijom – vidio u neznanju onih poslova koji su za ljude najvažniji. Uzrok nije bio ni kukavičluk ni nepoznavanje ratnog umijeća, pisao je u *Zakonima*, nego je "do te propasti došlo zbog potpune nesposobnosti na drugim područjima, i to najviše zbog neznanja u onim poslovima koji su za ljude najvažniji. [...] Stoga zakonodavac, ako je to tako, mora nastojati da državama, koliko god može, usađuje razboritost, a nerazumnost da što više iskorjenjuje."[27]

Na liniji takvih razmišljanja Platon je postavio i daljnje značajno filozofskohistorijsko pitanje o smislu društvene zajednice. U skladu sa svojom koncepcijom ideja, pri čemu je ideja dobra vrhovna ideja, a ideja pravednosti presudna za formiranje države i ljudskih odnosa – znanje je o njima bila za Platona pretpostavka za stvaranje idealne dr-

24 Platon, *Državnik*, str. 26-27.

25 Platon, *Državnik*, str. 29-30.

26 Vidi Platon, *Zakoni*, str. 113-116.

27 Platon, *Zakoni*, str. 124.

žave.[28] A budući da je spoznaja dobra i ideja moguća samo kod onih koji o tome znadu razmišljati, a to su filozofi, logično je i najuputnije da oni budu vladari u državi. Savršena država za Platona postaje dakle ona kojom upravljaju filozofi kao prvi i najvažniji stalež; drugi su njezini čuvari i branitelji, a treći svi oni koji se bave raznoraznim umijećima. Robovi, koji su pretpostavka postojanja tadašnjeg polisa, pa i Platonove idealne države, ne fungiraju uopće kao stalež. Poznato je da je Platon držao da prva dva staleža nemaju privatnog vlasništva, nego da postoji potpuna zajednica dobara i žena, pri čemu su i žene izjednačene u svojim pravima i dužnostima kao i muškarci. O tome raspravlja Platon u VI. knjizi svoje *Države*, a u VIII. daje rezime: "Složili smo se dakle, Glaukone, da su u državi koja želi biti savršeno vođena zajedničke žene, djeca i sav odgoj. Isto tako da su zajednički poslovi u ratu i miru, a kraljevi su oni koji su se pokazali najboljima u filozofiji i u ratnom umijeću."[29] Ovo zajedništvo se, kako već rekosmo, odnosi samo na prva dva staleža.

Koliko je Platon bio zainteresiran za iznijete ideje, vidi se i po tome što je pokušavao za njih pridobiti vladare u Sirakuzi, Dionizija II. i Diona. Pomalo i razočaran zbog tih svojih neuspjeha, u *Zakonima* je odstupio od nekih radikalnih ideja: od zajednice žena i djece, dokidanja privatnog vlasništva pa i vladavine filozofa. Kako se više ne radi o savršenom, idealnom društvu, u toj državi vladaju zakoni nad kojima bdiju najsposobniji upravljači. Zakon naime nije vredniji od znanja, te nije pravo da um bilo čemu robuje, nego da vlada svime. "Sada, na žalost, nigdje nije tako ili je samo u ograničenoj mjeri. Stoga treba odabirati to drugo, naime zakon i poredak, koji doduše vide i zamjećuju mnogo toga, ali ipak ne mogu sve."[30] Međutim, bez obzira na to što je u tom svomu posljednjem djelu skeptičniji prema mogućnosti realizacije idealne države, Platon ipak nije odstupio od svojih rigorističkih stajališta u odnosu prema staleškom uređenju i strogoj kontroli uprave nad cjelokupnim životom individuuma. Njegova privrženost prevladanim tradicionalnim socijalnim i idejnim vrijednostima vidi se i iz stava da ateiste treba zatvoriti, a ako ne izmijene svoja stajališta i pogubiti.[31]

---

28 U svojoj *Državi* Platon to formulira: "Jer često si čuo da je najveći predmet znanja ideja dobra, pomoću koje pravednost i ostale kreposti postaju potrebne i korisne. Sada dobro znaš da o njoj kanim govoriti, a osim toga znaš da je dovoljno ne poznajemo. Ali ako je ne poznajemo, znaš da nam bez nje nema nikakve koristi ako bismo ostalo kako i znali, kao što nam ni posjed ne koristi bez dobra." (*Država*, str. 199) Isto na str. 203, 204, 211, 239.

29 Platon, *Država*, str. 239.

30 Platon, *Zakoni*, str. 345. Vidi također str. 185-186 gdje također govori o idealnoj državi i realitetu.

31 Vidi Platon, *Zakoni*, str. 387. Za one koji u bogove ne vjeruju i svemu se izru-

Platon je bio proturječna ličnost. Snažan mislilac, svojom je teorijom ideja, nastavljajući na orfičko-pitagorejski dualizam, zacrtao jednu od linija u historiji evropske filozofije koja je imala dalekosežno djelovanje sve do najnovijega vremena. Bez njegovih elaboracija filozofskih problema i djelovanja u Akademiji nije moguće razumjeti ni nastajanje druge filozofske linije, uz posebnu heraklitovsko-demokritsku, a to je posredna Aristotelova koja je imala isto takve domete kao prve dvije. Platonova filozofija preko neoplatonizma izravno uvire u prve kršćanske filozofske početke (Augustin), da bi njegove ideje živjele i u kasnijim utopijskosocijalističkim preokupacijama, Kantovu transcendentalizmu i nekim strujama novije građanske filozofske misli.

Iako Platon u svojim filozofskohistorijskim razmatranjima nije značio nikakav korak naprijed prema antimitološkim, logičnim i materijalističkim nazorima Demokrita i njegovih sljedbenika, postavljanjem pitanja uzroka propadanja pojedinih društava i država, kao i problemom idealnog društvenog uređenja, idealne, savršene države, davao je stalne impulse čovjekovim preokupacijama oko smisla i cilja čovjekove egzistencije. Isprepletanje mitskih i religioznih shvaćanja u filozofskohistorijskim razmatranjima nikad nije moglo proširivati ljudsku spoznaju, nego je dapače onemogućavalo njezin razvoj. Zato je i Platonov filozofskohistorijski koncept u cijelosti bio korak nazad prema Demokritovu, kojega je držao tako značajnim i utjecajnim protivnikom da ga nijedanput ne citira u svojim dijalozima, iako se stalno i uporno bori protiv njegovih shvaćanja. Ali je njegova intencija i teorijski stav da se sreća čovjekova ne može ostvariti u pukom individualizmu, traženju nekog stanja nepomućenosti i zadovoljstva (ἀταραξια), nego da je ljudska sreća bitno vezana uz strukturu i funkcioniranje cijele društvene zajednice, bila velika i značajna misao koja je na različite načine prisutna u svim pokušajima socijalnih reformi i revolucija.

Platonova filozofija i kasniji platonizam bili su ipak i unošenje raznih elemenata mistike u filozofiju, što je u krajnjoj liniji vodilo u raskorak s razvojem znanstvene spoznaje. Taj raskorak je značajan signum i za filozofiju, jer je razvoj ljudske spoznaje ipak u biti jedinstven proces. Toj insuficijenciji nije bio podložan *Aristotel* (384–322), veliki učenik Platonov i uz Demokrita najučenija filozofska glava antike. Pripadnik

guju "bila bi preblaga kazna smrti" (397). Drugoj vrsti pripadaju oni kojima je potrebna pouka uz kaznu zatvora najmanje pet godina. "Za to vrijeme ne smije se s njima sastajati nitko drugi od građana osim članova *Noćnog vijeća*, koji će se družiti s njima da ih upućuju i da im poprave dušu. Kada nekom od njih dođe vrijeme da napusti zatvor, bude li se činilo da se opametio, neka živi među razboritima. No ako se to ne ostvari, te on opet počini isti grijeh, neka bude kažnjen smrću." (*Zakoni*, str. 387)

srednjih slojeva, Aristotel je bio mnogo realističniji od svoga učitelja, čiji je horismos ideja i stvarnosti prvi podvrgao takvoj kritici koja i danas ima svoju vrijednost.

Iako je Aristotel bio utemeljitelj mnogih područja filozofije, u filozofiji historije nije ostavio značajnijeg traga. Njegov interes nije bio usmjeren ni na promišljanje postanka i razvoja ljudskog roda ni na konstrukciju neke idealne države kao smisla i cilja ljudskog bivstvovanja. On uglavnom prihvaća neka mišljenja dotadašnjih materijalista da se ljudski rod razvijao od malih skupina prema većim, od domaćinstva i porodice do sela. "Prva zajednica od više domaćinstava nastala radi trajne potrebe jeste selo. Izgleda da je selo uglavnom nastalo prirodnim raseljavanjem porodice. [...] Potpuna zajednica od više sela koja je, da tako kažem, postigla najviši stepen samodovoljnosti jeste država; ona nastaje radi održanja života, a postoji radi srećnog života. Stoga svaka država nastaje po prirodi isto kao i prvobitne zajednice."[32]

Za Aristotela je zato čovjek bitno društveno, državotvorno biće, jer je jedino ljudima svojstveno, za razliku od drugih životinja, da imaju "osjećanje dobra i zla, pravde i nepravde i druga osjećanja istoga reda. Ljudska zajednica stvara porodicu i državu. A država je po svojoj prirodi iznad porodice i svakog od nas pojedinačno, jer je cjelina nužno važnija od dijelova."[33]

Iako je bio i veliki dijalektičar, ipak je plaćao danak svom vremenu u kojemu je još bilo teško pretpostavljati da će se društvo jednom toliko razviti da će svom odlučnošću postaviti pitanje opravdanja ropstva (koje Aristotel još uvijek drži, za razliku od nekih njegovih filozofskih prethodnika, kao što smo vidjeli, prirodnom činjenicom), a poslije i države kao klasne zajednice. Aristotel je, međutim, svojim filozofskim realizmom bio prvenstveno zainteresiran za rješavanje onoga što jest, a to su bili problemi jednoga društva koje je dolazilo u sve veću krizu i koje je pod makedonskim udarima pomalo gubilo svoju staru samodostatnost polisa. Zato su i Aristotelove analize tadašnjih i prošlih društava i državnih oblika, tražeći među njima najpovoljnije, mnogo bliže socijalnofilozofskim i sociološkim istraživanjima i analizama nego filozofsko-historijskim. Zato ga sociolozi s punim pravom drže jednim od svojih najvažnijih preteča.

Razmatrajući problem što ga je Platon postavio već u *Državi* i *Zakonima*, Aristotel je mnogo bliži historijskom razmatranju problema nego Platon u svojoj *Državi*. Za njega najbolje državno uređenje nije samo jedno, što ovisi o različitim društvenim situacijama. Zato se on

32 Aristotel, *Politika*, Beograd 1960, str. 5.

33 Aristotel, *ibid.*, str. 6.

opredjeljuje u vezi s ovim pitanjem za bazileju (monarhiju), aristokraciju i politeju kao za ona uređenja koja počivaju na vrlini, dok su njihova izopačavanja tiranija, oligarhija i demokracija.

Aristotel je još u svojoj *Etici*, raspravljajući o sretnom životu, pokazao da se on sastoji u ničim sprečavanoj vrlini i da je vrlina sredina između dviju krajnosti. Taj princip treba da bude i osnova rješavanja najboljega državnog uređenja u vremenu u kojemu je živio. Kako u državi postoje tri njegova sloja: bogati, siromašni i sloj između njih, sigurno je da je i najbolji oblik države onaj koji se zasniva na tomu srednjem sloju, a to je politeja, izvjesna mješavina oligarhije i demokracije. U tim svojim razmišljanjima Aristotel je ipak bliži demokraciji nego oligarhiji, jer je svjestan da je bogatstvo izvor različitih opasnosti i tenzija. Zato je ipak "demokracija sigurnija i manje podložna pobunama nego oligarhija. To je zato što u oligarhiji postoje dvije vrste borbi, borba među samim oligarsima i borba oligarha protiv naroda. A u demokraciji postoji samo jedna borba, i to je borba protiv oligarhije; borbe unutar demokracije nema, a ukoliko je i ima, ona nema te važnosti. Politeja koja se sastoji od srednje klase bliža je demokraciji nego oligarhiji i ona je najstabilnija od tih državnih uređenja."[34] Jer priroda države, kako je pisao u istom djelu, zahtijeva da država bude sastavljena od jednakih i što je moguće sličnijih ljudi, a to su uglavnom ljudi srednjeg staleža koji i najlakše slijede zapovijedi razuma.[35]

Aristotel je bio veliki međaš grčke filozofije. On je načinio grandioznu sintezu različitih tokova filozofske misli koji su trajali već nekoliko stoljeća, kao što je to poslije učinio Toma Akvinski u skolastici ili Hegel s modernom građanskom filozofijom. Nakon njega počinje već period helenizma koji je označavao propadanje nekad slobodnih grčkih polisa i njihovo uključivanje u velike imperije, najprije Aleksandrov, a nešto poslije rimski. Grčko društvo, a s time i njegov duhovni izraz, isrpli su svoje historijske mogućnosti. Glavne linije filozofije bile su zacrtane, i za ono vrijeme, za tadašnju materijalnu i duhovnu praksu društva i njezine rezultate, veći pomaci više nisu bili mogući. Heraklitovsko-demokritovska, pitagorejsko-platonovska i posrednička aristotelovska linija bile su one koordinate unutar kojih se razvija daljnja helenistička filozofija. I ne samo helenistička, nego i filozofija do najnovijeg vremena.

Helenističko društvo nije raspolagalo ničim bitno novim u pogledu proizvodnih snaga i nekih većih mogućnosti preobrazbe prirode, na čemu se najvećim dijelom zasniva razvoj ljudske spoznaje. Na temelju ta-

34 Aristotel, *ibid.*, str. 157.

35 Vidi isto djelo, str. 135-136.

dašnje cjelokupne historijske prakse sve bitno bilo je uglavnom rečeno i osnovne filozofske dileme i kontroverze postavljene. Ako tome dodamo da je to razdoblje karakterizirano i postupnim gubitkom nekadašnje grčke samostalnosti i samosvijesti, onda nije nerazumljivo okretanje prema izrazito antropološkim i etičkim problemima čovjekove sreće, smirenosti i zadovoljstva. Samo, veliki su uzori još bili suviše prezentni a da bi se cijela zgrada grčke metafizike, kozmologije, spoznajne teorije i socijalne filozofije, a možemo dodati i filozofije historije, tako lako odbacila i podcijenila. Naprotiv, i veoma jaka i razvijena Epikurova škola, kao i stoička od 4. stoljeća dalje, osnovno pitanje tadašnjega čovjeka o strahu od bogova i smrti rješavaju nastavljanjem i naglašavanjem potrebe opće filozofske svijesti i spoznaje, a to znači ovladavanjem svim bitnim filozofskim pitanjima što ih je grčka filozofija dotad rješavala. Za Epikura je zato heraklitovsko-demokritovska materijalistička koncepcija pretpostavka da se shvati besmisao predodžaba i predrasuda o nekim duhovnim bićima koja vladaju svijetom i ljudskim životom. Materijalistički filozofski koncept je za njega pretpostavka da se postigne potrebna smirenost i nepomućenost duha (ἀταραξια).

Interesantno je posebno naglasiti da je Epikur u tim razmatranjima došao i do shvaćanja o različitim ljudskim potrebama, uviđajući da su jedne prirodne i nužne, druge prirodne ali ne nužne i treće neprirodne i nepotrebne.[36] Time je također načeo jedno filozofsko pitanje koje ima i šire filozofskohistorijsko značenje. Pitanje potreba, historijski gledajući na to pitanje, bit će jedan od veoma značajnih problema suvremenoga revolucionarnog mišljenja i obrata. Kod Epikura se mogu naći također začeci teorije društvenog ugovora koja će početkom novoga vijeka biti glavna filozofskohistorijska teza građanske revolucionarne misli.[37]

Iste su preokupacije cijele jedne plejade značajnih stoika, od *Zenona* (c. 350–264), *Kleanta* (c. 331/30–233/32) i *Hrizipa* (c. 280–205) pa do kasnih stoika. I oni u osnovi nastavljaju na heraklitovsko-demokritovsku materijalističku liniju s izvjesnim panteističkim dopunama. Logos,

36 U XXIX. tezi piše Epikur: "Među željama jedne su prirodne i nužne, druge prirodne ali ne i nužne; a ostale niti prirodne niti nužne nego su proizvod ništavne ludosti." (Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* II, Leipzig 1921, str. 254)

37 U XXXI. tezi Epikur piše da je "prirodno pravo (pravedno) sporazum učinjen zbog zaštite od uzajamne štete". U XXXII. tezi nastavlja Epikur da za živa bića koja ne mogu sklapati ugovor u svrhu međusobne zaštite, ne postoji niti pravo niti nepravo. To isto vrijedi i za narode. Prema tome, "pravednost nema po sebi nikakvog bivstva, nego je ona, u međusobnom saobraćanju na bilo kojim dijelovima zemlje, sporazum u svrhu zaštite od uzajamne štete". (Teza XXXIII, Diogenes Laertius, *ibid.*, str. 255)

duh, um prožima svijet, koji su heraklitovski od vremena do vremena zakonomjerno pali i gasi.

Kod stoika je Epikurova ataraksija zamijenjena životom u skladu s prirodom, što je za njih značilo borbu protiv svih afekata (ἀπαθεια), a nekadašnja ideja nekih sofista o jednakosti svih ljudi pojavljuje se i kod njih svom oštrinom. Uvlačenjem tolikih naroda u jedinstveno Aleksandrovo carstvo nestaje jednom zauvijek tradicionalna podjela na Helene i barbare. Stoički kozmopolitizam nagoviješta nove duhovne i filozofske horizonte. Po njemu svi ljudi imaju isto porijeklo, svi žive pod istim zakonima prirode i svi su građani države, pa su prema tome i svi srodni među sobom. Ovo je bila velika ideja s kojom stoici, preko kasnijih stoika, *Panaitija* (c. 185–109) i *Posejdonija* (c. 135–50), direktno utječu na novu evropsku i svjetsku pojavu – kršćanstvo. Panaitije iz Rodosa je također utjecao na tadašnjeg najznačajnijega grčkog historičara, koji je jedno vrijeme živio kao talac u Rimu, a kretao se i u najvišim rimskim krugovima, *Polibija* (c. 208–126). On je bio jedan od najmisaonijih historičara ne samo starog vijeka. U njegovu opsežnom djelu nalazimo ne samo izvjesna filozofskohistorijska razmišljanja nego i razmatranja o metodologiji historije kao znanosti. Njegova razmišljanja o univerzalnoj historiji, o odnosu pojedinačnih ispitivanja i cjelovitog uvida u zbivanja, o geografskim uvjetima i njihovu značenju za tok pojedinih historijskih događaja, o provjeri podataka i o objektivnom realnom tumačenju historijskih zbivanja za koja mu nisu potrebne nikakve mitologije i božanstva, pokazuju da je Polibije jedan od prvih svjetskih historičara koji je svoju vlastitu znanost uzeo u razmatranje i postavio pitanje metodologije historijskih znanosti.[38]

Pod utjecajem kasnijih stoika, osobito Panaitija, a nastavljajući, naravno, i na najvećega grčkog starijeg historičara Tukidida, i Polibije razmatra historijska zbivanja u sklopu prirodnih i kozmičkih. Pa kao što je gotovio za sve Grke progresivno-kružni tok zbivanja osnovni kozmološki koncept, tako i Polibije prihvaća to stajalište da bi razumio i

38 U *trećoj* knjizi svoje *Historije* Polibije piše da oni koji neistinito prikazuju historiju moraju na kraju “uvoditi bogove i sinove bogova u historiju, koja se ipak odvija samo na tlu stvarnosti”. (Des Polybios *Geschichte*, svezak I, knjiga III, Stuttgart 1862, str. 219) I nešto dalje u istom duhu: “Piscima historije se nužno mora isto dogoditi, i oni moraju uvoditi heroje i bogove, ako počinju svoja pripovijedanja na nevjerojatan i neistinit način.” (*Ibid.*, str. 220) Ovim svojim stavom Polibije nastavlja na znanstveni postupak svoga velikog prethodnika Tukidida kada u svom djelu piše: “Za slušanje će se možda činiti manje ugodno ono, što od toga nije mitsko, ali oni koji budu htjeli jasno promatrati prošle događaje i one, koji će se jednom prema ljudskoj naravi tako i slično opet odigrati, bit će zadovoljni, da ih prosuđuju po koristi. Izgradio sam svoje djelo više kao *tečevinu za uvijek* nego kao predmet književnog natjecanja za trenutačno slušanje.” (Tukidid, *Peloponeski rat*, Zagreb 1957, str. 24)

objasnio historijske tokove. "To je kružni tok uređenja i to je poredak prirode, po kojem se oblici države mijenjaju i prelaze jedni u druge i opet se vraćaju na početak."[39] To osnovno filozofskohistorijsko stajalište Polibije primjenjuje na sva historijska zbivanja pa tako i na rimsku državu, koja je u to vrijeme bila u usponu i kojoj se Polibije divio da je uspjela zavladati gotovo cijelim tadašnjim svijetom. Nakon uspona i procvata, piše Polibije, i rimska država će prijeći u svoju suprotnost. "Jer kao o bilo kojoj drugoj državi, što sam upravo primijetio, to vrijedi i za ovu, da, kao što se ona od početka prirodno stvorila i rasla, tako će i prirodno doživjeti svoj preobražaj u suprotno."[40]

U tim razmatranjima Polibije se pokazuje kao duboki dijalektičar i nastavljač heraklitovske filozofske tradicije. Jer on taj svoj stav ne obrazlaže samo kozmološkim principom vječnoga kružnog toka stvari nego upozorava da je dijalektika, kao što je stoljećima poslije pisao Marx, ono revolucionarno, jer u postojećem otkriva i klicu negacije, njegove propasti i prijelaza u drugo. Tako i Polibije, uspoređujući historijski proces s bilo kojim prirodnim, gdje su npr. hrđa kod željeza ili crvi kod drveta oni unutrašnji uzroci propadanja, piše da "svako pojedinačno državno uređenje tako skriva klicu izrođavanja u sebi, koje se iz njega prirodno razvija: iz kraljevstva proizlazi takozvano samovlašće, iz aristokracije oblik oligarhije, a iz demokracije podivljanje i vlast prava pesnice"[41].

Da sve što jest podliježe i propadanju, to je za Polibija neosporna činjenica i čak nije potrebno posebno dokazivati. Priroda nam to pokazuje na svakom koraku. Razmatrajući detaljnije taj problem, Polibije uočava da postoje dva načina propadanja pojedinih država. Jedan je izvanjski uzrok, a drugi unutrašnji. "Za prvi način ne postoji nikakav čvrsti zakon, dok takav za drugi postoji."[42] Ovaj unutrašnji razlog potječe iz prirode same države i karaktera samih ljudi. Progresivni razvoj države dovodi do bogaćenja, raskošnog života itd. što sve rađa razne negativnosti – od častohleplja i težnji za bogaćenjem do ispraznosti, taštine i raznih drugih poroka. Dolazi do nepoštivanja i vrhovne vlasti, te se država može nazvati slobodnom i demokratskom, a u biti je ohlokracija i na putu propadanja.

---

39 Des Polybios *Geschichte*, Stuttgart 1868, sv. II, knj. VI, str. 15.

40 Polibije, *ibid.*, str. 15.

41 Polibije, *ibid.*, str. 16.

42 Polibije, *ibid.*, str. 60. S tim u vezi Polibije piše u svojoj *šestoj* knjizi da se "kao najvažniji uzrok za sreću i nesreću kod svakog pothvata mora razmotriti uređenje države; jer iz njega potječu ne samo, kao iz jednog izvora, svi planovi i stremljenja, nego ono određuje i njen uspjeh" (*ibid.*, str. 5).

Cijeli taj tok historijskih zbivanja pokazuje da se ni ljudska historija ne može izdvojiti iz sveopćega prirodnog reda stvari i da sudbina vlada svijetom i historijom. U tom razmatranju Polibije međutim uočava i problem slučajeva, držeći da i njih treba uzeti u obzir pri tumačenju historijskih procesa, ali oni nisu bitan predmet historijskih preokupacija.

Polibije jednako tako u tumačenju historijskih zbivanja uočava i značenje velikih ličnosti, držeći da se mnoga zbivanja ne mogu drugačije tumačiti nego njihovim presudnim utjecajem. "Jer jedan jedini čovjek i jedna jedina odluka uništili su na jednoj strani čete koje su zbog svoje ratne sposobnosti smatrane nepobjedivim, i uzdigli na drugoj strani očito poraženi grad i potpuno opali moral vojske."[43] Vidimo dakle da je doprinos Polibija filozofsko-historijskim razmatranjima bio veoma značajan i da spada među rijetke historičare, ne samo svoga doba, koji su imali smisao za teorijska razmatranja u vezi s predmetom istraživanja koji je historičare oduvijek prisiljavao da iscrpljuju svoje analize u sređivanju i osmišljavanju golema faktografskog materijala.

U tom razdoblju posljednjeg stoljeća stare ere i prvih stoljeća nove, bez obzira na to što su Grci izgubili samostalnost, ostali su i dalje filozofski učitelji tadašnjega svijeta. Od demokritovsko-epikurejske, platonovske i aristotelovske škole do raznih drugih skeptičkih, stoičkih, eklektičkih i dr. grčka je filozofija, s Atenom kao središtem, bila glavni izvor saznanja i rasadnik teorijskog mišljenja. A s nekim svojim pravcima – posebno s neopitagorejskim, neoplatonovskim, donekle kasno stoičkim – direktno je utjecala na formiranje kršćanske teološko-filozofske misli, koja će ostaviti tako dubok trag u evropskoj i ostaloj misli i historijskim zbivanjima.

---

43 Polibije, *ibid.*, sv. I, knj. I, str. 44. Isto tako u vezi s tebanskim vojskovođama Epaminondom i Pelopidom piše: "Jer moć Tebanaca, vezana na ličnosti Epaminonde i Pelopide, očigledno je izrasla i uzdigla se i pala s njima. Zato se uzrok tadašnjeg sjaja Tebe ne smije tražiti u državnom ustrojstvu, nego u tim ljudima." (Polibije, sv. II, knj. VI, str. 49.) O značenju velikih ličnosti je poslije *Plutarh* (c. 50–125) napisao poznate komparativne biografije značajnih grčkih i rimskih ličnosti – *Usporedni životopisi*.

2. KRŠĆANSKA ANTIKA. POVRATAK MITU

Uvod

Helenističko razdoblje, s propadanjem slobodnoga grčkog polisa, značilo je već postupni suton originalne, racionalne i samosvjesne filozofske misli. Optimizmu grčkog duha da može sudjelovati u ostvarivanju slobodne zajednice, ideje dobra i pravednosti, slijedilo je, u tim nesigurnim i turbulentnim vremenima, povlačenje u sebe i traženje individualne sreće i svrhe života. Dok su na velikim tradicijama grčke filozofije još uvijek bile prisutne i demokritovsko-epikurejske, aristotelovske, stoičke i druge filozofske škole i struje, proturječja robovlasničkog društva, sve veće osiromašenje slobodnog seljaka kao osnove rimskog društva i drugi neki fenomeni, o kojima će biti riječi, bili su pogodno tlo za širenje različitih vjerskih praznovjerja i nadanja kojima su bili podložni već veoma široki slojevi osiromašenoga rimskog društva kao i robova. Društvo koje nije razvilo neku novu, progresivnu društvenu klasu koja bi ga bila mogla dalje razvijati u njegovu cjelokupnom opsegu, propadalo je u samom sebi i bez obzira na udarce barbarskih naroda sa strane. Ne raspolažući novim društvenim slojevima koji bi bili sposobni preuzeti ekonomski, a time i duhovni, razvoj društva i otvoriti nove socijalne perspektive, rimski se imperij raspadao i u tom raspadanju omogućio duhovnu pobjedu one masovne prosječnosti koja je mogla biti prijemljiva za razne oblike vjerskih fantazmi i nadanja za koje nisu bile potrebne nikakve jače i razvijenije duhovne, pa čak ni intelektualne, pretpostavke.

Pomalo se stvaralo jedno razdoblje evropskog društva i duha, koje je trajalo petanestak stoljeća, u kojima se evropska društvena pozornica veoma polagano prestrojavala za nove historijske pomake i koje je karakterizirao veliki pad filozofske misli, prevlast mitološkog, naivnog, iracionalnog i neznanstvenog duha koji pod okriljem Katoličke crkve dominira Evropom sve do pojave naprednijih društvenih snaga.

Staro antičko društvo, osobito grčko, nije bilo teokratsko kao poslije srednjovjekovno. Individuumi, oslobođeni od svojih gentilno-patrijarhalnih veza i predrasuda – barem najbolji predstavnici toga društva –

sudbonosno su i hrabro za evropsku i svjetsku kulturu zakoračili iz mitosa u logos. Vidjeli smo koliko je racionalna, antimitološka pa i materijalistička misao bila vladajuća u filozofiji, te je i sam Platonov *Timej*, koga je kasnija neoplatonovska i kršćanska misao najradije navodila, bio više izuzetak u Platonovim djelima, u većini prožetim racionalnim dijalogom, tematikom i argumentacijom. Njegov idealistički sistem omogućavao je i takve staračke misaone padove, što smo vidjeli i kod nekih drugih djela iz toga posljednjeg razdoblja Platonova života, ali to nije bilo karakteristično ni za njega ni za cjelokupnu tadašnju grčku filozofsku misao.

U Evropi su se međutim postupno stvarali novi društveno-ekonomski odnosi – feudalni svijet – koji zapravo započinje već institucijom kolonata u posljednjem razdoblju rimske države i duhovnom prevlasti teološke misli koja, kao svaka vladajuća teološka misao, nastoji ne samo opravdati postojeće nego i onemogućiti, dok god to može, svaki prodor samostalne filozofske i znanstvene misli.[44]

Sasvim je razumljivo da za našu temu filozofije historije u cijelom tom razdoblju postoje samo slabi pokušaji koncipiranja jedne filozofije historije koja ne može bitno biti nešto drugo nego teologija historije. Za potpunu prevlast teološke interpretacije čovjeka, kozmosa i historije trebalo je također nekoliko stoljeća. Ona je postala potpuna tek Justinijanovim aktom 529. godine kojim je zatvorio sve filozofske škole u Ateni. Kršćanska teološka misao od tog je vremena imala još jedinu veliku brigu da zatomi i onemogući mnoge pokušaje vraćanja na stare egalitarističke kršćanske tradicije, koji su u raznim herezama stalni suputnici sve veće socijalne diferencijacije i hijerarhizacije unutar same Crkve.

Ova duboka promjena u razvoju evropske misli najuže je povezana s propadanjem i nestankom grčko-rimske civilizacije. Bitna karakteris-

44 Prve elemente toga kasnije razvijenoga feudalnog sistema imamo već u 2. i 3. stoljeću kada rimski vlasnici zemlje, zbog pomanjkanja jeftinih robova, a time i radne snage na zemlji, počinju davati robovima, koji dobivaju dopuštenje da mogu zasnivati i obitelj, pojedine dijelove zemlje da na njoj slobodno rade, a dio prinosa daju zemljovlasniku. Takvi servi casati (okućeni robovi) razlikuju se od slobodnih seljaka, kojima također zemljovlasnici daju na obradu dijelove zemljišta na temelju ugovora (conductio-locatio), a slobodni obrađivač se naziva naseljenik (colonus). Krajem 3. i početkom 4. st. ugovori o kolonatu postaju sve dugotrajniji, pa čak i nasljedni. "Kolon, prikovan ovakvim procesom uz zemlju, i dalje je bio načelno slobodan čovjek, premda je obaveza da trajno ostane obrađivač zemlje na uvijek istoj čestici faktično degradirala njegov realni položaj u društvu." (M. Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, Zagreb 1980, str. 15.) Tako se postupno stvaraju osnove nove historijske epohe u Evropi koja je značila i dokidanje, prevladavanje mnogovjekovne robovlasničke ekonomske formacije društva.

tika antičke privrede, temeljena na robovskom radu, bila je stagnacija razvoja proizvodnih snaga. Rad koji je proizvodio materijalna dobra, sredstva za život i napredak, bio je degradiran na robovski, pa time i prezren. A robovi, nezainteresirani za razvoj proizvodnje, nisu mogli biti ona društvena snaga koja je unapređivala i razvijala proizvodnju, jer je njihov odnos prema proizvodnim sredstvima bio odbojan i nezainteresiran. S druge strane, privreda koja se zasnivala na robovskom radu, ovisila je o nabavi robova, a to znači o permanentnom ratovanju, osvajanju, pljački i spekulacijama. Sve je to dovodilo rimsko društvo do neprevladivih proturječja i teškoća, do osiromašenja rimskog seljaka, do iscrpljenosti i neplodnosti zemljišta, stvaranja gradske sirotinje, bijednih i nezadovoljnih masa, robovskih pobuna, velikih društvenih razlika, parazitskoga i raskalašenog života vladajućih slojeva ili obitelji itd. Društvo osnovano na robovskom radu u svojim počecima je bilo progresivna društveno-ekonomska formacija. Ali je ona, upravo zbog karaktera robovskog rada, nosila u sebi i svoju negaciju, koju na svojim osnovama nije mogla riješiti. "Tako su u rimskom društvu na kraju Republike i za vrijeme Carstva, kako je to dobro opisao Kautsky, odista postojale goleme društvene suprotnosti, mnogo klasne mržnje i klasnih borbi, pobuna i građanskih ratova, odista beskrajna čežnja za drugim, boljim životom, za prevladavanjem postojećega društvenog poretka, ali ne i nastojanja za uvođenjem novog, višeg načina proizvodnje.

Za to nisu postojali *moralni i intelektualni* uvjeti, nije bilo niti jedne klase koja bi imala znanja, djelotvornosti, raspoloženja za rad i nesebičnosti da bi mogla razviti djelotvoran poriv za novim načinom proizvodnje, a isto tako nisu postojali ni *materijalni* preduvjeti iz kojih bi se mogla pojaviti i sama takva *ideja*."[45]

Ako nisu postojale nove i progresivne historijske klase koje bi prevladavajući stare društveno-ekonomske odnose, to društvo razvijale na novim osnovama dalje, postojala je golema masa osiromašenih, robova i nezadovoljnika koji su bili posvema pripremljeni za egalitarna i eshatološka obećanja i nade. A to im je u to vrijeme mogla ponuditi samo religija koja je imala egalitarne, kozmopolitske i eshatološke karakteristike. Rimski imperij je bio za to vrijeme kozmopolitski. On je bio dokinuo parcijalnost i ograničenost ne samo grčkih polisa nego i cijelih pojedinih država u velikom dijelu tada poznatog svijeta. Ideološku konkurenciju mogao je dobiti samo u kozmopolitskoj, univerzalnoj ideologiji. Nju je dobio u kršćanstvu.

45 K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908, str. 55-56.

Počeci kršćanske filozofije. Patristika

Historijska i filozofska istraživanja već su u dostatnoj mjeri pokazala da je kršćanska misao bila sinkretički izraz, amalgam nekoliko tadašnjih religioznih i filozofskih struja. Nije ona bila nikakva nadnaravna objava, nego veoma razumljiv spoj različitih tada postojećih religioznih, iracionalnih i mističkih pravaca koji su cvali na tom proturječnom tlu rimskog društva i civilizacije. Ujedno i sa svim njihovim ograničenjima, naivnostima, predrasudama i fantazmama što su bile izraz one masovne prosječnosti i neobrazovanosti koja je tražila neku kompenzaciju za nevolje, napuštenost i besperspektivnost u realnom životu. Niti kršćanski monoteizam, niti vjerovanje u božansko stvaranje svijeta iz ničega, toliko strano grčkoj misli, niti učenje o mesiji i posljednjem sudu i mnoga druga vjerovanja nisu bili proizvodi ni objave, ni kršćanske misli. Sve je to već bilo plod mitološkog stvaranja židovskog naroda, koje se širilo i dalje oblikovalo pod raznim idejnim utjecajima u brojnim židovskim dijasporama – naročito aleksandrijskoj, rimskoj i antiohijskoj – čiji Stari zavjet kršćanstvo u potpunosti inkorporira u svoje temeljne spise.[46] Zato je bilo i logično i neminovno da su se prvo javljali pokušaji kod prosvjećenijih pojedinaca da se dovede u sklad to vjerovanje i grčko-rimska filozofska tradicija.

Pokušaj jednog *Filona Aleksandrijskog* (c. 20. pr. n. e. – 54. n. e.) da dovede u sklad te stoičke, neoplatoničke tradicije i židovska religijska vjerovanja, najkarakterističniji je primjer tih prijelaznih stupnjeva k definitivnijem oblikovanju nove religije, za što je bilo potrebno još nekoliko stoljeća žestokih unutrašnjih raspri, ekskomunikacija i koncilskih zasjedanja i odluka. Već se kod Filona nalaze mnoge glavne kategorije kasnijega kršćanstva: božanski prauzrok (Jehova), učenje o logosu kao mostu između božanskog prauzroka i svijeta, učenje o ekstazi kao posebnomu mističnom stanju i neposrednom doživljaju božanstva, dualizam duše i tijela itd.

Jednako su tako kasniji neoplatoničari, osobito *Amonije Sakas* (c. 175–242) i *Plotin* (c. 205–270), svojim učenjima o božanskom prauzroku, božanskom umu, duši, ekstazi itd. snažno djelovali na teološko-filozofsko oblikovanje kršćanskog učenja.

---

46 I Kautsky to konstatira u svom citiranom djelu: "Mi smo vidjeli da su sve ideje koje se obično označuju kao specifičnost kršćanstva, bilo da ih hvalimo bilo da ih osuđujemo, proizvodi djelomično rimsko-helenskog, djelomično židovskog razvitka. Nema ni jedne kršćanske misli koja bi nužno zahtijevala da se pripiše uzvišenom proroku i nadčovjeku, ni jedne koja se već prije Isusa ne bi mogla naći u 'poganskoj' ili židovskoj literaturi." (K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums, str. 342.)*

Međutim, na spajanje kršćanske misli s helenističkom naročito su djelovali filozofi koji su prilazili kršćanstvu. To se posebno događalo u snažnoj kršćanskoj općini u Aleksandriji, koja je bila svjedokom mnogih ustanaka protiv Rima u 2. i 3. stoljeću i imala ujedno i najjaču židovsku dijasporu. Riječ je ponajprije o bivšem stoiku Pantenu u 2. st. i njegovu nasljedniku *Klementu Aleksandrijskom* (c. 150–216) koji je ojačao utjecaj neoplatonizma u kršćanstvu i postavio tezu da nema vjere bez znanja ni znanja bez vjere.

Filozofska dimenzija kršćanske religije nije bila nešto njoj inherentno. Vjerovanju nisu potrebne nikakve dublje spekulacije. Neobrazovane mase ih niti ne razumiju, a osim toga neminovno dovode i do oštrih kontroverzi i neugodnih sporova kada se u mnogo čemu proturječni i naivni religijski sadržaji pokušaju racionalno-filozofski objasniti. Filozofska dimenzija kršćanstva proizlazila je iz drugih razloga i okolnosti. Prvo, mnogi tadašnji idealistički filozofi prelazili su na kršćanstvo, pa su naravno nastojali svoje filozofske nazore uskladiti s novim svojim vjerovanjem. Drugo, zbog zadovoljavanja teorijske potrebe onih kršćana koji su imali izvjesno obrazovanje i nisu se mogli zadovoljiti običnim religijskim pričama i predodžbama. I treće, što je bilo i najvažnije, moralo se ulaziti u mnoge dispute toga vremena, kao i obrane kršćanskih nazora od kritike predstavnika pojedinih filozofskih škola ili od nekih drugih pojava koje su dovodile u pitanje osnovne njezine ideje. Od raznih mističkih gnostičkih struja u 2. st. (*Valentin, Bazilid*) koje su u svojoj fantastici i težnji da prodube vjeru dolazile do polidemonizma, pa do nekih predstavnika tada još postojećih struja grčke filozofije. Posebno oštru kritiku kršćanstva dao je u 2. stoljeću *Kelsos* koji je 178. god. napisao knjigu o "prvom logosu" s platonovskih pozicija.[47] Njemu je opširno odgovorio *Origen* (c. 185–254) koji je inače zbog "subordinacionizma", tumačenja da je "Sin Božji" niži od "Oca", bio osuđen od dva aleksandrijska sinoda 231. godine. Kasniji najveći polemičar i kritičar grčko-rimske filozofske misli bio je *A. Augustin*.

Čim se međutim religioznu proturječnu dogmatiku počelo racionalno objašnjavati ili interpretirati nastale su odmah i beskonačne raspre koje su imale osnovu i u borbi za prestiž, a time i za upravljanjem sve većim bogatstvom koje se u pojedinim općinama gomilalo, naročito raznim davanjima i oporukama bogatijih pojedinaca i obitelji. Cijela historija kršćanstva je i historija raznih sinoda i koncila, od prvoga Nicejskog (325. god.), na kojemu je bilo osuđeno arijanstvo, pa sve do koncila naših vremena, na kojima se ili osuđivalo pojedina "heretička" učenja ili zauzimalo stavove o pojedinim kršćanskim dogmama i učenjima.

47 Vidi B. Bošnjak, *Grčka filozofska kritika Biblije. Kelsos contra apologeticos*, Zagreb 1971.

Kršćanstvo je, kao što je već rečeno i kao što je poznato, u svojim počecima imalo i kozmopolitski i egalitarni karakter. Ono nije bilo usmjereno samo na jedan narod, kao sve dotadašnje religije, nego na cjelokupan rimski svijet, koji je bio konglomerat mnogih naroda, a zatim i šire od toga, na narode izvan Rimskoga carstva. Sasvim je razumljivo da se takve ambicije nisu mogle ostvarivati samo spontano, bez bilo kakve organizacije i usmjeravanja. Stvaranje prvih hijerarhija nastaje već u samim općinama zbog potrebe čuvanja i raspolaganja imovinom, odlučivanja u sporovima itd. Procjenjuje se npr. da je rimska općina, kao najstarija i najveća na Zapadu, sredinom 3. stoljeća imala oko 30 000 članova i oko 150 svećenika, s biskupom na čelu, kao i sve druge općine. Oni pomalo postaju jedini tumači prave vjere i odgovorni za djelovanje svećenstva i život ostalih članova općine. Nakon početnih oštrih sukoba s rimskom vlasti, interesi se crkvene hijerarhije sve više počinju poklapati s interesima državne hijerarhije. Jedni su uvidjeli da će svoje interese, materijalne i duhovne, moći mnogo uspješnije i bezbolnije ostvarivati u suradnji s carskom vlasti, a ovi drugi, i nakon tolikih progona kršćana, uviđaju da se u zajednici s crkvenom organizacijom mogu lakše provoditi svjetovni ciljevi.[48]

Ali ovo odstupanje od prvobitnih egalitarnih koncepcija i ponašanja izazivalo je od prvih početaka oštra reagiranja i zahtjeve da se ostane na starim tradicijama ravnopravnosti i jednakosti. Tako već u prvom razdoblju nastaju i otvoreni otpori raslojavanju u kršćanskim općinama koji su se ponavljali tokom cijele historije kršćanske crkve. Manihejstvo, marcijanstvo, montanstvo, enkratiti i dr. bile su prve pobune protiv napuštanja prvobitnih ideala i duha kršćanstva. Ali crkvena je hijerarhija bila već toliko moćna da je osudama, ekskomunikacijama i

48 M. Brandt je s obzirom na ovu situaciju pisao: "Tako se kršćanstvo našlo u ambivalentnom položaju. Svojom biti i svojim programom ostalo je na strani obespravljenih i upornim zagovornikom dobrote i pravde. Ali u stvarnosti opstanka, ono se prilagođavalo poretku svoga vremena i više voljelo optirati za moć ovosvjetovne vlasti nego da se pretvori u nosioca revolucionarnih stremljenja protiv društvenog stanja i poretka i time izloži uništenju." (M. Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, str. 36.) A Mate Suić je u svojoj studiji o Hijeronimu Stridonjaninu pisao: "Konstantinovim ediktom o toleranciji 313. godine, kršćanstvo spremno prihvaća ruku koju mu država pruža, da bi već za Teodozija 380. godine postalo državnom vjerom. To je platilo skupom cijenom, prvenstveno udaljavanjem od izvorne kršćanske misli i prakse. Ono se naglo uklapa u postojeće strukture, prestaje biti vodilja gradskog proletarijata, što je do tada bilo, povezuje se s vrhovima društva i usvaja njihovo ponašanje, a s tim i teologija prihvaća mentalnu razinu viših slojeva, domala i njihovu ulogu, prerastajući u iskreno lojalnu snagu romaniteta i državnosti, s neskrivenim patriotizmom za sve što je rimsko. Ono uz to *de facto* postaje i država u državi." (M. Suić, *Hijeronim Stridonjanin – građanin Tarsatike*, Rad JAZU, knjiga 426, Zagreb 1986, str. 213.)

drugim sredstvima onemogućavala njihovo širenje, a poslije, na vrhuncu svoje društvene moći, svoje je heretike i spaljivala (Savonarola, G. Bruno, Servet, J. Hus i dr.).

Kršćanstvo se do kraja 2. stoljeća već proširilo po cijelomu Rimskom Carstvu, ali još nije bilo toliko brojno. Ono se još tada držalo neprijateljskom religijom koja niječe i rimski politeizam i državu. Zato je i bilo progona u kojima su katkad žrtve bili i najviši crkveni dostojanstvenici. Može se s pravom reći da su oduševljenje, zanos i samopožrtvovnost za novu vjeru bili duboko proželi prve kršćanske općine i njezine sljedbenike. A kad je kršćanstvo počelo zahvaćati sve slojeve društva, pa i vojsku i pripadnike najviših carskih krugova, car Galerije objavljuje 311. godine edikt o toleranciji, a carevi Konstantin i Licinije 313. god. Milanskim programom tolerancije konačno priznaju stvarnost. Nakon tri stoljeća mukotrpnog i požrtvovnog razvoja, kršćanska je Crkva postala ravnopravna s ostalim religijama. Godine 356. rimski car donosi zakon o zabrani svih poganskih kultova, a 380. god. car Teodozije objavljuje edikt kojim se kršćanska vjera priznaje državnom i jedino dopuštenom.

U takvoj historijskoj situaciji, još uvijek u otvorenim kontroverzama s postojećim grčko-rimskim filozofskim tradicijama, a zbog potrebe teorijskog utemeljenja osnovnih kršćanskih koncepata i vjerovanja, nastaje najvažnije djelo tadašnjih kršćanskih mislilaca, upravo na razmeđu antike i srednjega vijeka, djelo Aurelija Augustina.

Cjelokupni ovaj razvoj kršćanske misli, koji je do Augustina trajao već tri stoljeća, s najvažnijim kršćanskim teolozima i filozofima Klementom Aleksandrijskim, Origenom i Jeronimom, s političkom pobjedom kršćanstva postaje osnovnim duhovnim obilježjem jednoga razdoblja Evrope, koje je od Augustinova vremena trajalo više od deset stoljeća. Sasvim je razumljivo da je taj novi filozofski koncept, zasnovan i impregniran religioznim uvjerenjima i predodžbama, taj novi teološko-filozofski sinkretizam, izazvao prijelom u doživljavanju svijeta, čovjeka i smisla čovjekove egzistencije. Glavne razloge tog pomaka u čovjekovoj svijesti, tog širenja i pobjede kršćanstva, već smo vidjeli. Ono što treba posebno istaknuti jest to da je kroz cijelu daljnju hiljadugodišnju historiju Evrope svaka teorijska misao nužno bila određena i zarobljena tim teološkim okvirima.

Justinijanova zabrana filozofskih škola u 6. stoljeću bila je onaj administrativni akt koji je za dugi niz stoljeća isključio svaku mogućnost ne-teološke teorijske opozicije.

Pomak u toj teorijskoj bitnoj orijentaciji bio je za evropsku misao presudan. Ne samo da je teorijska usmjerenost tadašnjih kršćanskih mislilaca bila bitno različita od grčkoga filozofskog koncepta čovjeka kao dijela sveobuhvatnog kozmosa, te se težište spekulacije prebacuje

na problem čovjeka i njegova doživljaja svijeta, nego počinju dominirati i određene kategorije i predodžbe koje su bile posve strane antičkomu filozofskom konceptu i doživljaju. Kategorije svijeta, tijela i osjetilnosti ne samo da su lišene ontološke primarnosti nego kršćanskim vjerovanjem dobivaju atribute grešnosti. Uvode se nova poimanja o stvaranju svijeta iz ničega, pojmovi prvoga grijeha, vjere u otkupljenje; eshatološki cilj spasenja i blaženstva ili vječnog prokletstva, pojava Krista kao središnjeg mjesta u ljudskoj povijesti, koja je, kao zemaljsko bivstvovanje, samo prolazni, efemerni život prema carstvu spasenja. Čovjek i njegova sudbina postaju bitna duhovna preokupacija; pozornicu prirode nadomješta drama čovjeka i svjetske povijesti. "Ovaj *antropocentrički* karakter bitno razlikuje kršćansko shvaćanje svijeta od novoplatonovskog. Ovo je, doduše, također odredilo ljudskom individuumu, čiju je duševnoduhovnu bit smatrao sposobnom za obogovljenje, visoki metafizički položaj, uvažavalo je, doduše, svrhovite odnose prirode također sa (stoičkoga) gledišta njihove probitačnosti za čovjeka, – ali novoplatonizam se ne bi bio nikada sporazumio s time da čovjeka, koji je za njega bio samo djelomična pojava božanske djelatnosti, proglasi svrhom cjeline."[49]

Tako je antropologizam, kako konstatira Windelband i mnogi drugi istraživači ovoga historijskog fenomena, osvojio metafiziku. Povijest spasa postaje mjerilo svih konačnih stvari, a filozofska tematika bivstva, prapočela i jedinstva tog bivstva, s kojim započinje evropska filozofija, na kraju kršćanske patristike, s nastajanjem novoga historijskog razdoblja Evrope, završava povratkom od logosa prema mitosu. Međutim, to nije bilo jednostavno vraćanje na pretfilozofske mitološke tradicije staroga grčkoga gentilnog društva. Sva bogata grčka i, donekle, rimska filozofska tradicija nije mogla biti, kao što smo već vidjeli, jednostavno bačena preko palube. Ona je, bez obzira na bitne značajne pomake i preorijentacije na božansko, ljudsko i eshatološko, postala nezaobilazni domašaj ljudskog duha koji je i problemski, jednim dijelom, bitno utjecao i na prve kršćanske mislioce, a još više na završno razdoblje skolastike.

49 W. Windelband, *Povijest filozofije*, Zagreb 1956, str. 305.

Aurelije Augustin

Sve su ovo bile i bitne značajke nemirnoga i strastvenog, a možemo kazati i genijalnog duha A. Augustina (354–430). Prolazeći u svojoj mladosti kroz religioznu fazu maniheizma, skepticizma i novoplatonizma, skrasio se u kršćanstvu za koje ga je pridobio poznati milanski biskup Ambrozije. Poslije postaje i biskup u Hiponu u Africi (391. god.) i svojim opsežnim literarnim djelom, posebno angažiran u donatističkoj i pelagijanskoj raspri, nastoji da teorijski i praktički zasnuje jedinstveni kršćanski koncept i jedinstvo kršćanske Crkve. Njemu pripada i posebno mjesto među svim patrističkim i poslije skolastičkim misliocima u vezi s problematikom filozofije historije. Koncepcije koje je iznio u svom djelu *De civitate Dei* (413–426), koje piše i pod dojmom pada tadašnje prijestolnice svijeta Rima pod udarima Zapadnih Gota, s obzirom na tematiku filozofije historije ostaju vladajuće kroz cijeli srednji vijek i kršćansku skolastiku.

Augustinova je filozofija misao jednoga novog vremena koje je u Evropi nastajalo na ruševinama civilizacije koja je prije svoje propasti svima izgledala vječna. Imajući božansku vjeru kao osnovu, ni njegova filozofija historije nije mogla biti ništa drugo nego teologija historije, impregnirana izvjesnom filozofskom tematikom koju je i nastavljala, a protiv koje je i polemizirala. U izgradnji toga novog filozofsko-teološkog sistema bilo je potrebno ponajprije raskrstiti s nekršćanskim filozofskim strujama koje su još uvijek egzistirale; opravdati novi kršćanski univerzalizam i antropocentrizam; obraniti biblijske sadržaje i poruke uvrstivši ih u jedinstveni koncept periodizacije historije; uliti nadu i perspektivu vjernicima shvaćanjem o dvije države i Božjoj predodređenosti (predestinaciji) i, konačno, emfatičkim ocrtavanjem eshatološkog cilja i završetka u blaženstvu ako se slijede osnovne kršćanske dogme.

Filozofska razmatranja iz područja npr. logike – koja tada postoje kod *Porfirija* iz Tira, Plotinova učenika u 3. st., ili poslije kod *Boetija* (480–525) koji je, kao jedan od posljednjih antičkih filozofa napisao mnoga djela iz logike – bila su za prije navedene potrebe uglavnom bespredmetna. Takva razmatranja i proučavanja postaju aktualna tek na kraju skolastičkoga razdoblja kada se osjetila potreba – osobito nakon upoznavanja Aristotelovih djela – za zaokruženjem i sistematizacijom skolastičkog sistema filozofije.

Da bi obranio osnovne kršćanske zasade i ujedno obrazložio i teorijski zasnovao krajnji cilj čovjekove egzistencije u duhu kršćanstva, Augustin svojom periodizacijom historije podiže mitološko-historijski koncept jednog naroda (židovskog) na rang univerzalnog, svjetsko-his-

torijskog. Cijelu historiju tako shvaća kao božansko djelo koje se odvija u šest etapa, od stvaranja Adama do Krista. S pojavom Krista počinje i približavanje kraja historije, kada će definitivno biti razlučene "Božja država" i "zemaljska država".

U svojoj devetnaestoj knjizi glavnoga filozofsko-historijskog djela Augustin piše: "Kao što prvo svjetsko razdoblje od Adama do potopa predstavlja prvi dan, tako seže drugo razdoblje od tada do Abrahama, doduše ne po duljini vremena, ali po broju generacija, kojih treba biti kod oba razdoblja deset. Od tada slijede tri svjetska razdoblja kako ih je razgraničio apostol Matej, a svako se odvija u četrnaest generacija: jedno od Abrahama do Davida, drugo od tada do odlaska u Babilon, treće do rođenja Krista u tijelu. To sačinjava zajedno pet. Šesto teče sada bez mjerenja broja generacija, jer stoji zapisano: 'Ne priliči Vam, da znate vremena, što ih je Otac u svojoj moći odredio.' (Abg. 1,7) Zatim će Bog, upravo na sedmi dan, mirovati, time što će on taj sedmi dan, koji ćemo mi postati, u sebi, u Bogu samom dovesti do mira."[50]

To je bio svakako prvi pokušaj, iako na teološkoj osnovi, sasvim određene periodizacije svjetske historije u filozofiji i zato se često počeci filozofije historije datiraju s Augustinom. Da je to datiranje neosnovano, pokazao sam u prvom dijelu o počecima filozofije historije u grčkoj filozofiji i historiji. Bez obzira na to, Augustin je naglasio važnu problematiku koja će biti stalni izazov s obzirom na problem karaktera historije, njezine razvojnosti i smisla tog razvoja. Te preokupacije nisu ni danas izgubile svoju aktualnost.

Uz ovaj koncept razvija Augustin, sigurno i pod utjecajem njegove manihejske prošlosti, i koncepciju o dvije države: Božja država (civitas dei) i zemaljska ili vražja država (civitas terrena ili diaboli) koje egzistiraju tokom cijeloga tog prikazanog historijskog razvitka, pomiješane međusobno, da bi se razdvojile tek na posljednjem sudu, kada će pripadnici prve (a to znači kršćanske Crkve) postići vječni život i blaženstvo, a pripadnici druge vječno prokletstvo. "Dakako, te su dvije države u ovome dobu izmiješane međusobno, sve dok se ne razdvoje posljednjim sudom."[51]

U tim burnim i teškim vremenima Augustin je ulijevao nadu svim kršćanima da će ispravnim životom ostvariti najviše dobro, vječni život što ga naziva i vječnim mirom. Da se ovaj mir ne bi shvatio suviše empirijski, Augustin više puta naglašava da ga treba shvatiti eshatološki kao "mir u vječnom životu ili vječni život u miru"[52]. Ako se dakle

50 A. Augustin, *Der Gottesstaat*, III. svezak, Salzburg 1953, str. 581.

51 A. Augustin, *O državi božjoj*, Zagreb 1982, str. 85.

52 A. Augustin, *Der Gottesstaat*, str. 283. Ili na drugom mjestu: "Najviše dobro

hoće znati, piše Augustin, što i kako odgovara Božja država na sva ta presudna pitanja ljudskog smisla i budućnosti, o krajnjemu dobru i krajnjemu zlu, onda je odgovor sljedeći: "Najviše dobro je vječni život, a krajnje zlo je vječna smrt. Da bi se ono prvo postiglo, a ovo drugo izbjeglo, moramo ispravno živjeti."[53]

Značajni problem smisla historije Augustin i ne može drugačije rješavati nego u duhu kršćanske dogmatike. U tome se on ne razlikuje bitnije od drugih tadašnjih patrističkih teoretičara. Međutim, njegova su razmišljanja značajnija, s obzirom na tematiku filozofije historije, u vezi s problematikom pokretačkih snaga historije, tj. uloge ličnosti, kao i zakonitosti historije i čovjekova slobodnog djelovanja.

U vezi s prvom problematikom Augustin slijedi i neke tradicije grčke historiografije (npr. Polibija) kada drži da je utjecaj pojedinaca na tok zbivanja značajan. "Ali, tek je nekolicina (koji na svoj način bijahu valjani) upravljala velikim stvarima, i država bijaše porasla zahvaljujući vidovitosti malobrojnih dobrih ljudi, pošto one nevolje bijahu prebrođene ili ublažene..."[54]

Međutim, polazeći kao kršćanski teolog i filozof od apriornog i nedokazivog stava o Bogu kao vječnomu i svemogućem biću, ni čovjekova historija nije mogla biti izuzetak u tom Božjem stvaralaštvu. Ali je time cjelokupna kršćanska misao došla do problema čije teškoće zaokupljaju njezine najbolje mislioce do najnovijih dana. S jedne strane, izvan Božjeg stvaranja i utjecaja ne može biti izuzet niti jedan događaj, pa i "sama vremena ratova ovise o njegovoj prosudbi, pravednu sudu i milosrđu: ili da se kazni ili da se utješi čovječanstvo, pa se stoga jedni ratovi završavaju brže a drugi sporije"[55]. A s druge strane, ako čovjek ne djeluje slobodnom voljom, nego je njegovo djelovanje u potpunosti određeno, onda ne može biti ni krivac za svoja djela, pa prema tome ni osuđen na posljednjem sudu.

Mnoge interpretacije Augustinova rješenja te bitne problematike ljudske egzistencije i historijskog djelovanja naginju zaključku da je Augustin svojim shvaćanjem predestinacije uspostavio radikalni fatalizam.[56] Međutim, njegov je pokušaj rješenja suptilniji, jer nastoji

---

božje države je vječni i potpuni mir, ne onakav kakav ga smrtnici prolazno doživljavaju između rođenja i smrti, nego mir, u kojem ostaju besmrtni, a da ne doživljavaju ni najmanje protivljenje." (*Der Gottesstaat*, str. 303.)

53 A. Augustin, *Der Gottesstaat*, str. 265.

54 A. Augustin, *O državi božjoj*, str. 363.

55 A. Augustin, *O državi božjoj*, str. 389. Historija se ne zbiva po Augustinu ni slučajno ni sudbinski, tj. prema položaju zvijezda. Po njemu "ljudska kraljevstva nedvojbeno nastaju po božanskoj providnosti" (*ibid.*, str. 323).

56 Tako autori sovjetske *Historije filozofije* zaključuju da je "Augustinovo učenje

pomiriti i princip Božje providnosti i predestinacije i slobodu volje. Polemizirajući s nekim rimskim filozofima, posebno s Ciceronom, u vezi s ovim pitanjem, Augustin piše da je dilemu: ili sloboda volje ili Božja predestinacija, a to znači i nužnost zbivanja, Ciceron riješio u korist slobode volje i time učinio ljude bezbožnima. "Protiv tih bezbožnih drskosti, mi izjavljujemo i da Bog o svim stvarima zna prije negoli se one dogode, i da svojom voljom činimo sve ono o čemu osjećamo i znamo da se ne bi dogodilo bez naše volje."[57]

Tim kompromisnim rješenjem Augustin je pokušao spasiti nešto što se inače spasiti ne da: i božansku svemoć i providnost, i predodređenost ljudske i historijske sudbine, i čovjekovu slobodu kojom odgovara za svoja djela i kojom nije samo puki točkić u božanskom mehanizmu svijeta. U poretku uzroka u svijetu, prema Augustinu, nalaze se i naše volje koje su uzroci naših čina, ali ih Bog kao takve upravo i zna, jer ne može ne znati. Prema tome, "ako je u Bogu odreden poredak svih uzroka, iz toga ne proizlazi da ničega nema u slobodi naše volje. Zapravo, i same naše volje nalaze se u poretku uzroka koji je određen za Boga i sadržane su u njegovu predznanju, jer su i ljudske volje uzroci ljudskih činova; stoga, Onaj koji je unaprijed znao sve uzroke stvari, među tima uzrocima nije mogao ne znati i za naše volje, o kojima je unaprijed znao da su uzroci naših činova."[58]

Augustin je, dakle, nastojao izbjeći pojednostavnjeno rješenje o sudbinskoj predodredenosti i ljudi i historije koja, fatalistički usmjerena jednom cilju, može dovesti i do kvijetizma i djelatne indiferentnosti. Ali proturječje ipak nije mogao na tim iracionalnim osnovama dokraja riješiti. S jedne je strane slobodnu volju ograničio samo na Adama koji je tu slobodu zloupotrijebio, i tako grešnom čovjeku ne preostaje drugo nego da se osloni na Božju milost i iskupljenje, koje pojedinac ne može znati ni dokučiti. Ali isto tako ne želi u potpunosti odbaciti slobodu volje pojedinca, jer zna da time dolazi u pitanje i smisao postojanja same kršćanske Crkve i njezine aktivnosti. Ne treba posebno isticati da su te teškoće i ambivalentnost Augustinova stajališta djelovali na vjekovne raspre unutar kršćanske teologije i filozofije, ali da je Augustin jednako tako snažnije od drugih postavio i stvarni filozofski problem o zakoni-

o predodređenju bilo vjerski *fatalizam*". U nastavku ove konstatacije inače s pravom, mislim, navode da je takvo stajalište (ali fatalizam kako ga Augustin shvaća) služilo kršćanima kao ideološki oslonac u teškoj borbi koju je u to vrijeme zapadna Crkva morala voditi protiv barbarskih provala. "Vjera u predodređenje i pripisivanje božjoj volji svakog postupka kako pojedinačnog kršćanina, tako i čitave Crkve – davali su kršćanskoj Crkvi kompaktnost i fanatičku upornost." (Kol. autora, *Istorija filozofije*, Beograd 1948, str. 410.)

57 A. Augustin, *O državi božjoj*, str. 345.

58 A. Augustin, *ibid.*, str. 346-347.

tosti, nužnosti i slučajnosti historijskog zbivanja, uloge i dosega čovjekove moći kao slobodnog stvaraoca historije. Ta bitna problematika za čovjeka je odavno daleko nadišla teološke i iracionalne okvire evropske kršćanske misli i s antičkim i srednjovjekovnim pokušajima postala je jedan od središnjih problema moderne antropologije i filozofije historije.

Vidjeli smo da je kršćanska misao, i kao teološka, ali i filozofska, jedina u tom vremenu mogla pružiti i neki jači oslonac članovima imperija u raspadanju. Tu funkciju nije mogla imati "čista filozofija". Ni tada, ni – uglavnom – danas. Za racionalne analize i dispute bio je potreban i tada, kao i danas, visok stupanj naobrazbe i poseban interes za teorijsko i spekulativno. Obespravljenim je masama tadašnjega svijeta bila potrebna nova vjera u kojoj će biti svi jednaki i s jednakim šansama. Teorijski disputi, poput Augustinova, bili su namijenjeni tadašnjim filozofskim protivnicima i onoj crkvenoj hijerarhiji koja je nastavljala na grčko-rimske filozofske tradicije.

S obzirom na racionalna filozofska iskustva, posebno ona grčke filozofije, kršćanska je misao bila svakako misaoni pad u razvoju evropske misli. Ali bi samo ovakva karakterizacija bila ipak jednostrana i pojednostavnjena. U njoj, ponajprije, kao što smo vidjeli, i što su već mnogi s pravom konstatirali, nije bilo ničega božanskog, onostranog i nerazumljivog. Ona je bila veoma ovostrani i razumljiv konglomerat izvjesnih grčko-rimskih filozofskih tradicija i mišljenja i onih predodžaba i vjerovanja koja su ponajprije nastala u židovskom narodu, u židovskoj dijaspori i u prvim kršćanskim općinama. A te predodžbe su, s obzirom na tadašnji stupanj razvitka tih naroda, morale biti i navine, ograničene i proturječne. Sve to što u Starom zavjetu nalazimo, uz historiju židovskog naroda dano u mitskom obliku, postaje i sastavni dio kršćanske misli, jer ga ona u potpunosti usvaja kao božansku objavu. Sve teškoće u tumačenju tih spisa, koje nastaju poslije, proizlaze upravo zbog toga što su ti spisi rezultat duhovnog stvaranja narodne zajednice na tadašnjemu, još veoma nerazvijenom stupnju ljudske prakse, pa prema tome i na nerazvijenom stupnju ljudske misli, filozofije i znanosti. Jednako su tako teškoće proizlazile i iz kasnijih potreba da se mnoge te naivnosti i proturječja, a koja su proglašena božanskom objavom, pa prema tome moraju biti apsolutna i istinita, dovedu u sklad s razvojem znanosti i racionalne filozofske misli, i idealističke i materijalističke, koja je jasno ukazivala na neodrživost tih koncepcija i shvaćanja.

Međutim, ako se zamislimo nad euforičnom i iracionalno nadahnutom Augustinovom obranom i zasnivanjem kršćanske teološko-filozofske misli, morali bismo konstatirati da je u tomu dramatičnom vremenu, kada Alarihovi Vizigoti osvajaju i pljačkaju Rim i kad u času Augustinove smrti Vandali opsjedaju njegov grad u Africi, kršćanska

ideologija bila jedina u stanju masama pružiti ne samo utjehu nego i idejni oslonac da izdrži tu apokaliptičku stvarnost. Osim toga, ostajući, naročito nakon 6. st., ne samo vladajućom misli nego i jedinim mjestom i institucijom (Crkva, samostani) u kojima se nastavljala i gajila pismenost, prepisivala mnoga djela uglavnom kršćanske provenijencije, pisale razne hagiografije i historije – kršćanska je misao ipak prenijela, osobito u kasnijem razdoblju, i značajne misaone tradicije grčko-rimske filozofije i kulture. A one su, uz promijenjene socijalne uvjete bile važne misaone klice koje su poslije probujale u novovjekoj filozofiji, koja je time i postala historijska negacija kršćanske mnogovjekovne duhovne vladavine.

Augustinova filozofija, kao i kasnija najbolja skolastička, nužno su dakle bile u sebi ambivalentne. Amalgamirajući mnoge struje, težnje, gledišta, nade i stremljenja, Augustinova je filozofija, kao i svaka velika misao, bila misao svoga vremena. Zato je to bilo značajno djelo koje je, i u takvu proturječnom obliku, nastavljalo duhovnu historiju evropskoga čovjeka. Ali je jednako tako svojom ograničenom, mitskom i iracionalnom stranom negativno djelovalo na oslobađanje čovjekove slobodne misli i svojom agresivnošću i netrpeljivošću utiralo putove kasnijih progona i zlodjela te iste Crkve koja je historijski nastupila kao zajednica ravnopravnih i okrilje obespravljenih i siromašnih.[59]

Ta je ambivalentnost i proturječnost bila potencirana unutrašnjom polarizacijom kršćanstva na članove zajednice i na crkvu kao instituciju, koja je preuzela na sebe ne samo sve duhovne prerogative nego i upravljanje i obranu golemog bogatstva koje se u njoj nagomilalo. Ni u tome čovjek nije mogao nadići svoje zemaljske interese, bez obzira na to koliko ih zaodijevao i prikrivao božanskim ruhom.

---

59 Augustin je odlučno zastupao stav da Crkva ima pravo na prinuđivanje u pitanjima vjere, vjerujući da takva prinuda u cilju spoznaje "istine", kako bi se po njoj živjelo, nije nikakvo nasilje. U tom stavu naziru se već proplamsaji kasnijih lomača inkvizicije, kada je Crkva sve pokušavala da zaustavi normalan i progresivan tok historije.
Uz Augustina se gotovo uvijek navodi i *Paulus Orosius* iz Španjolske koji je na nagovor Augustina napisao pregled svjetske historije do 417. god. (*Historiarum adversus paganos libri VII*). U kasnijem razvoju od nešto većeg značenja bio je poznati historičar Friedricha Barbarosse u 12. st. *Otto v. Freising*, osobito sa svojim djelom *Chronicon sive Historia de duabus civitatibus*, u kojem nastavlja augustinovsko-Orozijevsku tradiciju.

Drugo poglavlje

SREDNJI VIJEK

1. EPOHA KRŠĆANSTVA I PREVLAST MITA

Historijski uvod

Snažna Augustinova ličnost dominirala je cijelim razdobljem srednjega vijeka, sve do pojave aristotelovski orijentirane kršćanske filozofije. Razlog te dominacije nije, naravno, samo u njegovoj ličnosti nego i u cjelokupnoj društveno-ekonomskoj i političkoj situaciji u Evropi. To razdoblje od nekoliko stoljeća bilo je za Evropu veoma teško i dramatično. Razvijenu rimsku civilizaciju nije odmah zamijenila viša i naprednija. Raspad carstva bio je praćen – uz još uvijek česte provale i pustošenja raznih osvajačkih barbarskih naroda – odcjepljenjem Sredozemlja arapskim osvajanjima, propadanjem gradova, nestankom snažnije trgovine, što je sve više vodilo prevlasti jednostavne naturalne privrede. Ni merovinška ni karolinška epoha, koliko god je to bio pokušaj stvaranja jedinstvenijega i organiziranijeg društva, nisu mogle zaustaviti neminovnu feudalizaciju Evrope. A to je značilo prevlast feudalnih gospodara, kneževa i biskupa, nad centraliziranim kraljevstvima.

U tom transformiranju Evrope u nove društveno-ekonomske odnose, koja je u tom razdoblju od nekoliko stoljeća bila ispod razine razvijene rimske civilizacije, Crkva je ostala gotovo netaknuta. Ona je bila jedina univerzalna sila u Evropi, s jedinstvenom organizacijom i moćnim zemljišnim domenama i ostalim bogatstvom, što je bila opipljiva osnova njezina utjecaja i moći. Ako tome dodamo i brojne samostane koji se već od 6. st. snažno razvijaju na cijelom evropskom prostoru, u kojima se održavala pismenost i izvjesna kulturna tradicija grčko-rimske civilizacije, onda je razumljiv i fenomen jake "klerikalizacije samo države" (Pirenne), jer je ona bila u organizacijskim i pravnim poslovima upućena na kler koji je jedini bio pismen.[1]

---

1 "U toku VIII. st.", pisao je Pirenne, "intelektualna se kultura povukla i zatočila unutar klase svećenika. Time je katolički kler stekao takav položaj, kakav prije njega nije imao nijedan drugi kler. Bio je dubokopoštovan ne samo zbog svog vjerskog obilježja, i nije samo kod laičkog svijeta uživao onaj ugled, koji učenost budi kod neznalica, nego je za svjetovno društvo postao i neophodno potreban pomoćnik. Država nije mogla postojati bez njegovih usluga. U karo-

Ali, ta intelektualna i kulturna nadmoć Crkve nad državom, ta nužda države da se u bitnim pitanjima oslanja na pomoć Crkve, morala je dovesti i do opasne surevnjivosti i borbe za primat. U kršćanskoj ideologiji to je proizlazilo već iz Augustinova koncepta dviju država, pri čemu je Crkva u osnovi predstavljala onu koja je od Boga bila predodređena za spas i vječni mir. Duh je u kršćanstvu uvijek imao metafizički primat, pa je bila logična i razumljiva težnja i za primatom Crkve nad državom u tom carstvu grešnosti i vremenitosti.

Zato je i daljnja karakteristika ovoga razdoblja, naročito između 9. i 12. st., sve veća napetost između države i Crkve i snažna težnja Crkve da se u potpunosti osamostali od upletanja svjetovnih vlasti u njezine poslove, pa čak i da postigne primat u društvu. Nakon osnivanja samostana u Clunyju (910.), u kojemu je bila započela reforma u cilju osamostaljenja crkvene vlasti, tzv. borba za investituru, dolazi do krajnjeg usijanja u 11. st., kada papa Nikola II. godine 1059. povjerava imenovanje pape zboru kardinala, a Grgur VII. god. 1075. pod prijetnjom ekskomunikacije osuđuje investituru bilo koje crkvene funkcije iz ruku laičke vlasti. Upravo nekako u tom razdoblju definitivno se oformljuje u prije navedenom procesu društvene transformacije nova plemićka klasa, a iz borbe za investituru i Crkva postaje feudalna, a ne carska. Biskupi postaju u potpunosti feudalci, a proizlaze i zavise od svojih kaptola. Wormskim konkordatom 1122. godine konačno je postignut kompromis (koji je poslije bio često narušavan) i car se odrekao investiture i prihvatio slobodu svećeničkih izbora; ali je zato svećenstvo u pogledu investiture kraljevskih lena ostalo ovisno o svjetovnoj vlasti.

To svjetovno, materijalno snaženje Crkve, s raskošnim i neumjerenim životom visoke crkvene hijerarhije, moralo je izazivati otpore, kritike i pobune kod pojedinaca i grupa, koji su držali da se Crkva mora vladati prema prvobitnim kršćanskim nazorima. Tako kroz cijelo razdoblje od nekoliko stoljeća srednjovjekovno društvo i Crkvu potresaju borbe protiv raznih heretičkih pokreta (valdenzi, albigenzi, bogumili i dr.), a u 13. st. Crkva organizira i zloglasnu inkviziciju koja je u svomu mnogovjekovnom postojanju bila krivac ne samo najstrašnijih zločina u ime vjere, nego je, kao reakcionarna institucija, nastojala svim silama zaustaviti progresivni duhovni razvitak Evrope.

---

linško doba, kad budu nestali i posljednji tragovi laičke nastave, država će morati da od klera uzajmljuje svoje pisarsko osoblje, predstojnike svoje kancelarije i sve one svoje službenike i savjetnike, za koje je stanoviti stupanj intelektualne kulture bio neophodno potreban. Država će se klerikalizirati, jer nije mogla drukčije, ako nije htjela da nanovo zapadne u barbarstvo ne mogući drugdje osim u Crkvi naći ljude, koji bi bili kadri da shvate i izvršavaju političke zadaće, što su bile u nadležnosti države." (H. Pirenne, *Povijest Evrope*, str. 35-36).

Gioacchino da Fiore

Upravo u tom burnom razdoblju oko 12. stoljeća, u kojemu su vehementne raspre i oprečna stajališta potresali crkveno jedinstvo, nastala je nova koncepcija periodizacije historije koja je u velikoj mjeri bila u skladu s onim herezama koje su se negativno odnosile prema raskošnom životu i ponašanju crkvenih velikaša i dostojanstvenika i zahtijevali vraćanje na prvobitne principe kršćanstva.

Gioacchino da Fiore, "il calabrese abate Giovacchino" (kalabrijski opat Giovacchino), kako ga je spomenuo Dante u svojoj *Božanskoj komediji*, u dvanaestom poglavlju treće knjige (Raj), rodio se u Celici oko 1130. godine, a umro u Canaleu (Cosenza) 1202. Gioacchino da Fiore je objavio spis *Concordia Veteris et Novi Testamenti* (Slaganje Starog i Novog zavjeta) u kojemu je iznio novu periodizaciju historije. Ona se sastojala u trijadičkom stupnjevanju povijesti prema učenju o Svetom trojstvu. Tako je *prvi* stupanj historije stupanj Oca, a to je razdoblje Staroga zavjeta, doba gospodarenja i poslušnosti. *Drugi* stupanj i stupanj Sina, razdoblje Novog zavjeta, doba milosti i Evanđelja. *Treći* stupanj, koji tek nadolazi, stupanj je duha, eshatološka budućnost, buduće savršeno doba Svetoga duha koje će biti prožeto mističkom demokracijom bez gospode i Crkve.

Istraživači Gioacchinova djela (H. Grundmann, E. Buonaiuti, E. Benz) drže da svojom eshatološkom konstrukcijom nije imao namjeru povući nikakve revolucionarne zaključke. Ali, s obzirom na vladajuća crkvena mišljenja, koja nisu pretpostavljala nikakvo društveno razdoblje jednakosti, a pogotovo ne takvo u kojemu će vladati demokracija bez gospode i Crkve, ovaj je stav morao na kraju djelovati za Crkvu heretički. I to se dogodilo samo pedesetak godina poslije, kada je 1254. *Gerardo di Borgo San Donnino* objavio u Parizu knjigu *Liber introductorius ad Evangelium aeternum* (Uvod u vječno Evanđelje). U toj knjizi je Gerardo objavio da treće razdoblje Duha svetoga, "vječno evanđelje", započinje u roku od nekoliko godina, tj. 1260. godine. Uzbuđenje je u crkvenim redovima bilo, naravno, enormno. Giovanni od Parme, general franjevačkog reda, u kojemu je i došlo do oduševljenog prihvaćanja Gioacchinove eshatološke vizije, bio je smijenjen, a Gerardo di Borgo San Donnino osuđen na doživotni zatvor.

Ova filozofsko-utopijska koncepcija Gioacchina da Fiore nije imala dublji uvid u historiju i njezin razvoj niti je u tom smislu pridonijela obogaćivanju filozofskohistorijske spoznaje. Ali je svojim prvobitno-kršćanskim demokratizmom, svojim učenjem o jednakosti ljudi i budućoj harmoniji bez gospode i Crkve uvijek bila prisutna u tolikim kasnijim, naročito kršćanskim buntovničkim, revolucionarnim i kršćansko-soci-

jalističkim pokretima od husita i Th. Münzera do kasnijih kršćanskih reformatora i utopijsko-komunističkih autora 18. i 19. stoljeća.

U tom dakle razvoju srednjovjekovnoga društva oformile su se dvije vladajuće klase, plemstvo i svećenstvo. U kršćanskoj teologiji i socijalnoj filozofiji, koju se poslije prozvalo organskom teorijom društva i države, ta klasna vladavina dobila je i supranaturalno objašnjenje i opravdanje. S tom teorijom susrećemo se još mnogo stoljeća, sve dok je postojao takav društveni odnos, ili barem njegovi ostaci i težnja za njegovom obnovom. A to je u većini zemalja Evrope slučaj sve do 19. pa čak i do 20. stoljeća.

To razdoblje od 11. st. pa dalje već je onaj period evropske historije koji je karakteriziran ponovnim oživljavanjem i snaženjem ekonomskih procesa, ponajprije trgovačkih, jačim razvojem nekih gradova, obrta, društvene komunikacije, a time i ideja. Samostanske i kaptolske škole već od 9. st. postoje u mnogim gradovima, a u 12. i 13. st. neke od njih prerastaju u prve evropske univerzitete (Bologna, Pariz, Oxford, Padova). Pedagoške potrebe da se intenzivnije radi na logičkim i spoznajnoteorijskim problemima proizlazile su već iz činjenice postojanja predmeta dijalektike u triviumu. Tako se tadašnja školska kršćanska filozofija počinje sve više interesirati za logičke spise grčko-rimske tradicije, u to vrijeme posebno za Porfirijeve i Boetijeve. Aristotelova glavna djela su bila do sredine 12. st. uglavnom nepoznata, napose originalna. Tako počinje i razdoblje velikih raspri unutar kršćanske filozofije o nekim logičkim i ontološkim problemima koje kulminiraju u tzv. raspri oko univerzalija. Rješavanje problema "egzistencije općeg", s dalekosežnim posljedicama za kršćansku dogmatiku (osobito u vezi s problemom božanskoga trojstva), dovelo je do stvaranja dvaju oštro suprotstavljenih tabora: "nominalističko-konceptualnog", s *Roscelinom iz Armorice* (1050–1120), *Gaunilom* (11. st.) i *Pierreom Abélardom* (1079–1142) kao glavnim zastupnicima i "realističkog" s *Anselmom Canterburyjskim* (1033–1109), *Guillaumeom od Champeauxa* (1070–1121) i *Bernardom od Clairvauxa* (1091–1153). Raspre su bile ogorčene i nemilosrdne, a i pojedini su crkveni sabori presuđivali i osuđivali pojedina stajališta, kao i npr. stavove o odnosu razuma i autoriteta ili o potrebi racionalnog objašnjenja kršćanskih dogmi. Sav prije navedeni društveni polet morao je ojačati i samosvijest pojedinih slojeva ili pojedinaca. Problem odnosa razuma i autoriteta i rješavanje tog pitanja u korist razuma već se javlja kod *Scota Eriugene* (810–877), a nastavlja se u kršćanskoj filozofiji 11. i 12. st.

Svi ti problemi nisu bili, naravno, poput većine filozofskih, ograničeni samo na logičko ili gnoseološko područje. Njihovi su dosezi zahvaćali i cijelu metafizičku i socijalno-filozofsku problematiku, pa je zato

Crkva i bila tako osjetljiva na njih. Sve ovo pokazuje da je usmjerenost kršćanske misli u ovom razdoblju već konsolidirane i materijalno i društveno snažne Crkve bila u mnogo čemu drugačija nego u početnom razdoblju formiranja kršćanske ideologije i Crkve. Augustinovi napori su odgovarali, kako smo vidjeli, razdoblju djetinjstva kršćanstva, kada se ono moralo oštro razgraničiti s poganskim, grčko-rimskim filozofskim i kulturnim naslijeđem i fundirati neke bitne istine kršćanstva o Bogu, Kristu, milosti i spasenju. Nakon osam stoljeća njezine burne historije, njezina snaženja ali, na kraju, i snaženja svjetovne vlasti, moralo je doći i do klasnoga kompromisa (Wormski konkordat), a i do potrebe zaokruženja i sistematizacije teološke i filozofske misli. Dok je Platon, a osobito grčki neoplatonizam, bio veoma povoljna misaona tradicija za njezino kršćansko preoblikovanje (Klement Aleksandrijski, Origen i Augustin); sveobuhvatni, sistematični i realistični je Aristotel bio kao stvoren za taj novi zadatak. Prenesen u 12. st. s arapske strane, još i sa značajnim komentarima Avicene, Ibn Badža (Avempace) i Averroesa, kristijanizirani Aristotel postaje osnova i bitni sadržaj najvišeg izraza skolastičke misli u djelima *Alberta Magnusa* (1193–1280) i *Tome Akvinskog* (1225–1274).

Toma Akvinski

S obzirom na filozofskohistorijsku problematiku, ni kod najznačajnijih njihovih mislilaca toga razdoblja nema mnogošta novog, što je i posve razumljivo. Najjača ličnost, Toma Akvinski, ne samo da je bio zauzet prvenstveno izgradnjom cjelovitog sistema kršćanske filozofije (*Summa theologica*), nego je u filozofskohistorijskim pitanjima uglavnom ostajao u Augustinovim okvirima. Bitni razlog je, mislim, u tome što slab razvoj i znanosti i filozofije do tog vremena nije donio nikakvih važnijih novih spoznaja i podataka da bi se Augustinovoj koncepciji moglo nešto bitnije dodati ili je prevladati. Osnova kršćanskoga filozofskohistorijskog koncepta je i tada bila i ostala Biblija, naročito Stari zavjet, pa su koordinate sagledavanja historijskog procesa i u tom razdoblju vrhunca skolastike morale biti iste. Raspon historije, raspon historijskih zbivanja, morao je i dalje biti od stvaranja i pojavljivanja prvog čovjeka (Adam) do posljednjeg suda, tj. konačne božanske presude.

Zato se filozofskohistorijska problematika i kod Tome Akvinskog pojavljuje uglavnom u razmjeru koji smo mogli konstatirati i kod Aristotela, koji i u ovome služi Tomi kao bitna osnova (*Politika* i *Nikomahova etika*). Zbog toga je Toma u svom sistemu filozofije više zaokupljen time da izgradi socijalno-filozofsku teoriju i koncepciju koja će filozofski

utemeljiti i posvetiti jedno društvo koje je nakon nekoliko stoljeća unutrašnjih promjena i borbe za investituru dobilo svoje postojanije obrise kao konsolidirano feudalno društvo. Toma Akvinski nije u ovoj problematici nikakav revolucionar, što bismo mogli možda uvjetno, u tim historijskim okvirima, reći za Roscelina, Abélarda ili Sigera od Brabanta, nego veliki sintetičar i sistematizator, za što je uvijek potrebno da se i pomire neki radikalnije suprotstavljeni stavovi. To se već vidjelo i u njegovu rješenju problema univerzalija, gdje je zapravo svakoj zaraćenoj strani dao pravo. Aristotel mu je ponovno poslužio da univerzalnije shvati i u stvarima i poslije stvari (universalia sunt in rebus i post res), a kršćanski supranaturalizam, Aristotelu i starim Grcima u takvu obliku posve stran, omogućuje mu da univerzalije objasni kao postojeće i prije stvari, tj. u božanskom umu (ante res), u kojemu postoji a priori i cijela inscenacija historije i sudbina svakog pojedinca.

Upravo zato i cijela minuciozna analiza problematike prirodnog prava i prirodnog zakona, kao i ostalih društvenih prava (pozitivno, očinsko, vladalačko, vlasničko itd. pravo), koju Toma daje u *Summi* i *De regimine principium*, završava u biti s apologijom feudalnog poretka, jednom organicističkom teorijom društva koja je poslužila kasnijim konzervativnim i reakcionarnim misliocima u obrani feudalnog apsolutizma (Bossuet, njemačka historijska pravna škola).

Uspoređujući društvo s tijelom, organizmom, gdje glava upravlja udovima tijela, a duša samim tijelom, tako i socijalno tijelo treba glavu da bi upravljala socijalnim udovima. Nije potrebna velika oštroumnost da se u toj glavi spoznaju svjetovni feudalci, knezovi i carevi, a u duši Crkva i kršćanska dogmatika. A udovi ostaju svi oni koji su poslije prozvani trećim staležom, od građana trgovaca i obrtnika do kmetova i slobodnih seljaka. Budući da je ovaj svijet božansko djelo, to je i struktura socijalnih odnosa božanskog porijekla, pa prema tome vječna, apsolutna i nepromjenjiva. Zato su već mnogi s pravom zaključili da je "pragmatički smisao prirodnog zakona kod Tome apologija božanskog karaktera feudalnoga društvenog poretka"[2].

Toma Akvinski je, slijedeći Aristotela, morao posvetiti veliku pažnju i analizi različitih mogućih sistema, ali uvijek postojećega feudalnog društva. Uspoređujući različite oblike vladavine, zaključuje da treba izbjegavati svaku onu vladavinu koja vodi tiraniji, a opredjeljuje se za monarhiju koja se mora oslanjati na narod, a ne za apsolutnu. U skladu s Aristotelovim razmišljanjima u *Politici*, T. Akvinski se opredjeljuje za monarhiju i aristokraciju, ali, u krajnjoj liniji, naginje ipak Aristotelovoj

2 Franz Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, Beograd 1983, str. 41.

politeji, tj. onomu društvenom uređenju koje bi bilo kombinacija monarhije, aristokracije i demokracije. "To je naime najbolja organizacija države, da je ona mješavina kraljevstva, ukoliko jedan stoji na čelu, i vladavine najboljih (aristocratia), ukoliko mnogi prema vrlini sudjeluju u upravljanju; i narodne vladavine (demokratia), ukoliko iz sunarodnjaka mogu biti izabrani kneževi i izbor kneževa pripada narodu."[3] Toma Akvinski je mislio da je to u skladu s Božjim zakonom, jer su i Mojsije i njegovi nasljednici vladali kao kneževi, ali je uz njih cijeli narod još izabrao 72 najstarija člana zajednice prema vrlini.

Inače u raspri o primatu između crkvene i carske vlasti svaki dosljedan kršćanin morao je dati primat organizaciji kojoj je duhovno pripadao. To je proizlazilo već, kako smo vidjeli, iz Augustinove koncepcije dviju država, kao i iz kršćanske koncepcije primata duha nad materijom. Pa tako, kao što je Krist podložan Bogu Ocu, tako su i kršćanski vladari podložni papi u Rimu. Bilo je to još uvijek vrijeme, bez obzira na Wormski edikt, oštrih borbi između Crkve i carstva za primat, kada su naročito pape Inocent IV. (1243–1254) i nešto poslije papa Bonifacije VIII. (1294–1303) pokušali svim silama dosljedno provesti učenje o "dva mača" u korist Crkve. Ali, vremena su se već mijenjala u korist novih monarhija, osobito francuske, i ovisnost papa o tim moćnim suparnicima postaje veća. Premještanje papinskog sjedišta iz Rima u Avignon i razdoblje "avinjonskog sužanjstva" najbolji je dokaz o kraju one snažne i svjetovne uloge koju su pape, kao Grgur VII, Aleksandar III. ili Inocent III, imali od 11. do 13. stoljeća.

Filozofskohistorijski koncept i socijalnofilozofska teorija države i vlasti koji su nastali u razdoblju skolastike, naročito na njezinu vrhuncu, bili su tipična misao svoga vremena i izražavali strukturu i odnose snaga feudalnog društva koje još nije počelo silaziti s historijske scene. Ono je u sebi nosilo još uvijek niz proturječja i tenzija, između centralističkih težnji pojedinih kraljevskih kuća i samostalnih feudalaca, između svjetovne i duhovne vlasti (koja je bila i jedan od najkrupnijih feudalaca), pri čemu se jezičac na vagi čas priklanjao na jednu, čas na drugu stranu. Još uvijek je to društvo imalo *raison d'être* svoga historijskog postojanja, jer su nove progresivne društvene snage, koje će mu se suprotstaviti i na kraju ga dramatično prevladati, bile tek u nastajanju. Vrijeme građanskih socijalnih revolucija bilo je od vremena Tome Akvinskog još uvijek udaljeno dobrih četiri do pet stoljeća.

Ali poslije, u periodima evropskih kontrarevolucija i restauracije, nakon privremenih poraza revolucije početkom 19. st., pa čak i radničkih pokreta u 19. st., organska teorija društva, koncept božanskog porijekla

3 Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*, sv. II, Leipzig 1935, str. 505-506.

države i nacije, ili glorifikacija nacije i države kao općega, bitnog i nadređenog pojedincu i klasama, postaje teorijski izraz reakcionarnih snaga modernoga svijeta.

Tu Augustinovu i Tominu koncepciju božanske predodređenosti države, staleške organske strukturiranosti nalazimo u različitim njezinim oblicima sve do novijeg vremena. U 17. stoljeću, kada su građanski mislioci već snažno istupili s teorijom prirodnog prava i društvenog ugovora, koja je bila usmjerena protiv prije navedene teorije, u Francuskoj je *J. B. Bossuet* (1627–1704) žestoki branitelj kršćanstva i vjerni poklonik francuskog apsolutizma, koji je za njega pravedan, istinit i vječan.[4] U periodu restauracije u Francuskoj *Louis de Bonald* (1754–1840) i Sardinac *Joseph de Maistre* (1754–1821), odgojen kod talijanskih jezuita, ali piše na francuskom jeziku, zastupa u biti istu koncepciju kada je, po njemu, vladavina aristokracije vječni zakon prirode s kojim su principi Francuske revolucije u flagrantnoj suprotnosti.[5] Ovu liniju katoličkoga organicističkog i nacionalističkog anakronizma možemo pratiti sve do *Ch. Maurrasovih* (1868–1952) pokušaja da oživi akcije za monarhiju i katoličanstvo u Francuskoj, osnivajući i reakcionarnu i katoličansku "*Action française*"[6].

Sličan razvoj filozofskohistorijske i socijalnofilozofske misli možemo pratiti, da navedemo samo još jedan primjer, u Njemačkoj, o kojoj ćemo imati prilike poslije mnogo više raspravljati. Jedan dio njemačkoga građanstva, razočaran zbivanjima oko Francuske revolucije, a nemoćan da postane u tom razdoblju početka 19. st. stvarni subjekt historije, svoje poglede vraća u prošlost, u srednji vijek. Historijska pravna škola je najizrazitiji predstavnik toga pravca, protiv koga je polemizirao još Hegel, pa čak i mladi Marx.

Od *Adama Müllera* (1779–1829), *K. L. von Hallera* (1768–1854) do *F. J. Stahla* (1802–1861)[7] i drugih manje istaknutih, svi su oni oštri protivnici teorije prirodnog prava, teorije o historijskom postanku države putem društvenoga dogovora, pa naravno i koncepta i stvarnosti revolucije. Svi su oni zastupali teoriju da su društvo i država identični, da je država božanska tvorevina i da kao svaki organizam mora imati

4 J. B. Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture Sainte* (1679–1709) i *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

5 Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constituions politique* (1822).

6 Ch. Maurras, *Enquête sur la Monarchie* (1900–1909).

7 A. Müller, *Elemente der Staatskunst* (1809), K. L. von Haller, *Restauration der Staatswissenschaften* (1816), F. J. Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1830–1837). Vidi takoder F. v. Baader (1765–1841), *Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*.

svoje upravljače (aristokraciju) i podanike – ostale radne staleže. Vladavina moćnijih – u ovom slučaju feudalne aristokracije – za njih je vječni poredak Boga, pa su tako svi oni bili ne samo duhovni izraz jednog već reakcionarnoga njemačkog feudalnog apsolutizma, nego i idejni protivnici naprednih ideja njemačkoga građanstva, kristaliziranih u velikim sistemima od Kanta do Hegela. Sve ove romantične i organske teorije o postanku države i nacija, kao primarnih i božanskih, na kraju su, u sasvim drugim uvjetima i s nešto drugačijom socijalnom i filozofskom osnovom, doživjele svoju reakcionarnu konkretizaciju i ujedno dramatičan i neminovan krah u njemačkom nacionalsocijalizmu i svim fašistoidnim sistemima diljem cijeloga svijeta.

2. ARAPSKI MISLILAC IBN HALDUN

Dok je Evropa sredinom srednjega vijeka nazadovala, i ekonomski i kulturno, materijalno i duhovno vodstvo na velikom dijelu nekadašnjega Rimskog Carstva, ali i širem prostoru, kroz nekoliko stoljeća preuzimaju Arapi. Bio je to također čudesan fenomen u svjetskoj historiji. Arapska nomadska plemena za osamdesetak godina ovladala su prostorom od Indije preko sjeverne Afrike do Španjolske.

Muhamedova snažna i mistična ličnost, s novim monoteizmom, na tradicijama židovstva, kršćanstva i arapskog hanifizma, nadahnula je poletom i nadama što nomadsko, što već postojeće gradsko arapsko stanovništvo da budu pobornici nove vjere. Kao ratnici i osvajači – od primitivnih i siromašnih nomada postaju bogati vladari i gospodari prostranih područja, na kojima su stanovnici bili i materijalno i duhovno znatno iznad njihove razine. Od 630-ih godina, kada su počeli osvajati Perziju, pa do 714. kada je osvojena Španjolska – novo carstvo je bilo uglavnom utemeljeno. Historičari su već dali dovoljno podataka i analiza za razumijevanje te osvajačke eksplozije i tako brzog uspjeha. Naročito treba, mislim, istaći činjenicu da su Perzijanci i Bizantinci nastojali ovladati trgovinom i trgovačkim putovima i u Arabiji, što već bogatim mekanskim Korejšitima nikako nije bilo u interesu. Ali je za otpor bilo potrebno jedinstvo arapskih plemena kojega dotad nije bilo, jer je svako pleme živjelo ne samo zasebno nego i s veoma različitim vjerskim pogledima. Muhamed im je svojim novim monoteizmom i fatalizmom ulio onaj vjerski fanatizam koji ih je ne samo ujedinio nego i potaknuo na takve osvajačke podvige za koje razjedinjeni u prijašnjim plemenskim zajednicama nisu bili uopće sposobni.

M. Brandt je tu situaciju sažeto veoma dobro ocrtao, nakon što je ustvrdio da su već postojale težnje mekanskih trgovaca da svoj utjecaj prošire na što veće područje Poluotoka, i da su postojala već nastojanja da se prevlada politeistička rascjepkanost. “Ovakve težnje za ujedinjenjem Arabije na temelju vjerskog jedinstva postajale su tijekom VI. st. sve izraženije jer su vanjske okolnosti nametale Hedžasu da sve više računa na vlastite ekonomske snage arapskog stanovništva. Perzijska vlast u Jemenu sve je više osujećivala da to područje djeluje kao vezna

karika arapske daleke trgovine; a i Bizant i Perzija nastojali su da sami, preko svojih vazalnih država na obrubovima Poluotoka (kraljevstva Gasanida i Lahmida), vlastitom trgovinom prožmu Arapski poluotok. Tako se postupno oko središnjih arapskih zemalja stvarao obruč koji je težio da ih suzbija od pristupa plodnim područjima na sjeveru i sjeveroistoku i od sudjelovanja u trgovini na Indijskom oceanu.

Za ekonomski najekspanzivnije snage na Poluotoku postajalo je sve očitijim da je nužno slomiti taj obruč ekonomske blokade i izboriti pristup iz pustinjskih i polupustinjskih oblasti u plodnije krajeve. To je bilo moguće postići samo sjedinjenjem arapskih plemena i njihovim podvrgavanjem jednoj volji koja će slomiti pogranične zapreke i prihvatiti neko načelo rata i osvajanja radi izmjene sveukupnoga geopolitičkog položaja arapskog stanovništva.

Iako je mekanska trgovačka oligarhija osjećala potrebu takvog izlaska, ona nije umjela naći najsvrsishodniji put za njegovo ostvarenje. Učinio je to osnivač islama, Muhamed, pripadnik jedne pobočne loze u plemenu Korejšita, koja nije postala sudionikom postignutog prosperiteta. U biti, on je izvršio sintezu židovstva, kršćanstva i hanifizma sa starim, rodovskim vjerskim tradicijama arapskih plemena i time dao idejnu podlogu njihovu ujedinjavanju. Ali tim je vjerskim shvaćanjima prirodno načelo o solidarnosti svih Arapa i o potrebi bespoštedne borbe protiv svih njihovih neprijatelja. Time je uglavnom oružje za velike vojne pothvate Arapa bilo iskovano."[8]

Drugi moment koji je išao na ruku arapskim osvajanjima jest i činjenica da su upravo u tom razdoblju osjetno slabili i perzijsko carstvo i bizantinsko nakon Justinijana i Justina II.

Evropa se tako suočila s novom civilizacijom, njoj posve stranom. Osim toga, osvojivši bazen Sredozemnog mora Arapi su, kako je to već konstatirao Pirenne, za nekoliko stoljeća otrgli Evropu od njezine kulturne kolijevke i presjekli komunikacije s Istokom, koje su za Evropu bile presudne i u materijalnom i u kulturnom pogledu. "Zapadna Evropa je prvi put od ostvarenja Rimskog Carstva bila izolirana od ostaloga svijeta. Sredozemno more, kojim je ona dotad saobraćala s civilizacijom, zatvaralo se pred njom. I to je možda najvažnija posljedica muslimanske ekspanzije za razvoj opće historije. Jer kršćanstvo Zapada, odsječeno od svojih tradicionalnih saobraćajnih veza i postavši posebnim, odvojenim dijelom svijeta, koji je mogao ubuduće računati samo sa samim sobom, bit će primorano da se razvija uz pomoć svojih vlastitih snaga. Odvraćeno od Sredozemnog mora, ono će prenijeti svoje napore prema zasad još barbarskim područjima s druge strane Rajne i na

8 M. Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, str. 303-304.

obale Sjevernog mora. Evropsko će se društvo uvećati i najzad prerasti nekadašnje granice Rimskog Carstva. S Franačkim carstvom nastaje jedna nova Evropa, u kojoj će se izgraditi ona zapadna civilizacija koja je bila pozvana da postane civilizacijom cijeloga svijeta."[9] U tim zbivanjima sigurno treba tražiti jedan od bitnih uzroka kasnijeg procvata evropskoga građanstva i cijele materijalne i duhovne kulture koje je ono sa sobom nosilo i što je uvjetovalo, kako ćemo vidjeti, novi veliki historijski prijelom u razvoju evropske i svjetske kulture i civilizacije.

Do tog vremena primat u ekonomskom i kulturnom razvoju preuzeli su Arapi, a Bagdad i Córdoba postaju kulturni centri tadašnjeg svijeta. Iako su Arapi bili zadojeni vjerskim fanatizmom i stvorili teokratsku državu, gdje su Crkva i država bile gotovo identične, začuđujući je bio ne samo materijalni nego i duhovni procvat novoga carstva. Ta nova kultura nije mogla biti naročito originalna, jer su i njezini nosioci bili kulturno nerazvijeniji od naroda koje su pokorili. Ali su zato pokazali izvanrednu sposobnost asimilacije raznih utjecaja i kulturnih tradicija. U graditeljstvu su bili osobito prisutni perzijski, indijski i bizantski utjecaji, u privredi nasljeđuju ratarske, obrtničke i trgovačke tradicije pokorenih naroda, prenose na Zapad mnoge dotad nepoznate kulture i pronalaske, od šećerne trske, pamuka i riže do svile, papira i kompasa. Prevode djela grčko-rimske filozofije i kulture, stvaraju goleme biblioteke, a Bagdad u razdoblju Abasida (8–9. st.) postaje kulturni centar tadašnjeg svijeta. Sredinom 9. st. osniva se Akademija kalifa *Al-Mamuna* u kojoj se, posebno za vrijeme upravitelja biblioteke *Husaina ibn Išaka* (809–873), nestorijanskoga kršćanina iz Hire, prevode s grčkoga Galen, Platon, Aristotel, Biblija, Hipokrat, Arhimed, Euklid, Eratosten i dr.

Jednako se tako razvija bujan kulturni i znanstveni život u Španjolskoj i kordovskom kalifatu, naročito za vrijeme kalifa *Al-Hekama*. Stvara se jedna od tada najvećih biblioteka, a u Córdobi rade poznati historičari *Al-Razi, Isa, Ibn Haijan*, koji piše povijest Španjolske od 8. do 10. st., i *Ibn Hazm* (994–1064) koji je bio jedan od najvećih islamskih polihistora te mnogi drugi.

Po uzoru na Al-Mamuna i njegovu Akademiju u razdoblju vladavine Fatimida u Egiptu kalif *Al-Hakim* osniva svoju Akademiju, u kojoj se također skupljaju i prevode sva značajnija djela dotadašnje kulture.

Poznato je da su u tim i drugim središtima novoga carstva znanstveno i praktički djelovali mnogi tada najpoznatiji liječnici, astronomi, matematičari, geografi, filozofi, historičari i dr. Njihovi znanstveni rezultati na tim područjima bili su izvanredni, pa ih je i Evropa dijelom koristila. Taj procvat cjelokupnoga života doživljava svoje vrhunce u

9 H. Pirenne, *Povijest Evrope*, str. 29.

bagdadskom kalifatu pod upravom vezira *Miram al-Mulka* koji umire 1092. godine.

Međutim, od polovine 11. stoljeća započinju pomalo dezintegracijski procesi u tom velikom imperiju. Na istoku se kalifat u svojim unutrašnjim borbama sve više oslanja na Seldžuke, koji time počinju igrati sve veću ulogu u tom dijelu imperija. Njega su inače od samih početaka potresale plemenske i dinastijske borbe i vjerske raspre, a tako i borbe s pokorenim narodima, osobito s Berberima.

Jednako tako, slično kršćanstvu, i ovaj vjerski monoteizam je sam po sebi izazivao različita tumačenja božanske svemoći i providnosti, a još više su razne plemenske zajednice polagale isključivo pravo na vjersku ortodoksiju. Tako su tenzije i sukobi između sunita i šiita bili trajno na dnevnom redu, kao i borbe protiv različitih drugih struja koje su nastajale kao otpor i protest protiv bogatog i raskošnoga života vladajućih slojeva. I islam poznaje, kao i kršćanstvo, radikalne egalitarističke struje (haridžiti), kao i razne struje koje su zastupale slobodu volje kod čovjeka (kadariti, mutazaliti) ili strogu predestinaciju (džabiti). Sve te unutrašnje borbe i pobune bile su ugušivane najdrastičnijim sredstvima i kalifska je vlast – bilo ona Omejida, Abasida ili kordovskih kalifa u Španjolskoj – počivala na nesmiljenim represalijama.

Sve te unutrašnje suprotnosti, raspre i sukobi postupno su slabili sve dijelove imperija koji se i na istoku i na zapadu od 11. st. počinje dijeliti, slabiti i pretvarati u veći broj samostalnih arapskih država. U 12. i 13. st. kršćanska je rekonkvista u Španjolskoj već potisnula Arape iz gotovo cijele zemlje. Nakon 1248. godine, Arapima ostaje samo područje Granade, koje drže još oko dva stoljeća.

U tom razdoblju od 9. do 12. stoljeća arapska je znanost i filozofija postigla tako značajne rezultate da se s pravom može kazati da je bila prva znanstvena sila u svijetu, prema kojoj je tadašnja Evropa osjetno zaostajala. Ovaj sumarni pregled što slijedi potreban je samo zato da nam objasni, barem donekle, kako su bili mogući takvi grandiozni rezultati na području filozofije historije i sociologije kao što je bio slučaj kod Ibn Halduna. On ima iza sebe plejadu izvanrednih filozofa, historičara i geografa u čijim je djelima već bio sakupljen golem znanstveni materijal i objašnjene mnoge historijske pojave. Koliko su to bili veliki utjecajni umovi pokazuje nam opasežno djelo o algebri slavnoga matematičara *Muhameda ibn Musu al-Horezmija* (780–oko 850) čije je djelo u 12. st. – kad započinje prevođenje i upoznavanje arapskih mislilaca u Evropi – prevedeno na latinski, te je u evropskim školama služilo kao udžbenik sve do 16. st. Ili djelo značajnog aristotelovca *Ibn Sine (Avicena)* (980–1037) iz srednje Azije, čijih se pet knjiga o medicini (*Kanon liječništva*) također prevodi na latinski u 12. st.

U filozofiji je aristotelizam doživio svoj uspon i procvat u djelima *Al Kindija* (9. st.), preko *Al-Farabija* (10. st.) do *Abu Ali Ibn-Sine (Avicene)*, koga smo već spomenuli, i čije je npr. rješenje problema univerzalija dva stoljeća poslije u potpunosti preuzeo najveći skolastičar Zapada Toma Akvinski. Na Zapadu, u Španjolskoj, aristotelizam je doživio svoj najviši uspon kod *Ibn Badža (Avempace)* krajem 11. st. (umro 1138), i kod najvećega arapskog aristotelovca *Ibn Rošda (Averroes)* (1126–1198) koji je, posebno od 12. st. dalje, kada je započelo masovnije prevođenje arapskih djela u Evropi, najjače djelovao na razvoj evropske filozofske misli.

Ovoj arapskoj plejadi aristotelovaca treba dodati i značajne židovske filozofe u Španjolskoj. Od neoplatoničara *Salamona Ben Gabirola (Avicebron)* (1020–1070) do aristotelovaca, *Avrama Ben Davida* (12. st.), *Mojseja Ben Majmona* (Majmonid) u 12. st. i *Levija Ben Gersona (Gersonid)* (1288–1344), židovska je filozofija također imala veoma značajan utjecaj na evropsku skolastiku i na filozofsku misao uopće. Oni su ujedno bili i neumorni prevodioci antičke i arapske filozofije na latinski jezik, pa su postojale i cijele porodice prevodilaca, kao npr. čuvena porodica *Tibonida* iz Andaluzije.

Za razumijevanje su Ibn Haldunove misli jednako tako značajni arapski historičari i geografi, među kojima je od 9. do 11. stoljeća bilo mnogo poznatih pisaca geografskih djela u kojima ima mnogo podataka o privredi, stanovništvu, običajima i povijesnim zbivanjima od Indije do Srednjeg istoka, Balkana i slavenskih zemalja. Od mnogih historičara treba spomenuti barem *Al Tabarija* koji piše historiju od stvaranja svijeta do 995. godine (*Anali apostola i kraljeva*), te *Al-Masudija* iz Bagdada (umro 956) koji piše povijest Rimskoga Carstva, Bizanta, Perzije, Indije, Židova i islamskih zemalja (*Zlatne livade i rudnici dragulja*; 31 svezak). U tom djelu postoje mnogi podaci o utjecaju prirodnih uvjeta na razvoj pojedinih naroda, o ljudskim interesima i shvaćanjima kao motivima i uzrocima historijskih zbivanja.

U Španjolskoj su među ostalima poznati historičari *Al-Razi* i *Ibn Haijan* (10–11. st.), koji piše povijest Španjolske od kraja 8. do kraja 10. stoljeća, te *Ibn Hazm* (994–1064), jedan od najvećih španjolskih islamskih polihistora i prvi kritički analitičar biblijskih tekstova.

Sve je to bilo potrebno barem sumarno spomenuti da bi se shvatilo da su i za tako genijalan pothvat, kao što je bio Ibn Haldunov, bile potrebne mnoge znanstvene i filozofske pretpostavke, mnogi uvidi i objašnjenja historijskih zbivanja i široka poznavanja života i razvoja mnogih naroda od Dalekog istoka do Španjolske. Prema tome, Ibn Haldun je za svoja teorijska razmišljanja i analize imao ponajprije već golem obrađeni materijal o životu raznih naroda koji se nisu razvijali u jedna-

kim geografskim i historijskim uvjetima i okolnostima; nadalje, neke svoje znanstvene predšasnike koji su uočavali i značenje geografskih uvjeta i čovjekovih interesa u društvenom razvoju; jednako mu je tako i razvoj njegova vlastitog islamskog svijeta pružao očigledan historijski materijal za objašnjenje zajednice koja je za samo jedno stoljeće transformirala svoj život od primitivne, nomadske plemenske zajednice u bogatu vladajuću klasu golemog imperija. Svemu tome, za razumijevanje djela Ibn Halduna, treba svakako dodati značajne filozofske rezultate arapskih i židovskih neoplatoničara i aristotelovaca od kojih je Ibn Haldun mogao baštiniti prijeko potrebnu filozofsku analizu i apstrakciju, toliko potrebnu za filozofskohistorijske i teorijskosociološke uvide i uopćavanja što ih imamo u njegovu djelu. Ne treba pritom zaboraviti ni veliku grčku filozofsku i historijsku tradiciju o kojoj smo govorili u prvom poglavlju.

Abd ar-Rahman ibn Muhamed ibn Haldun rođen je 1332. u Tunisu, u arapskoj aristokratskoj obitelji koja je za vrijeme kršćanske rekonkviste emigrirala iz Seville u Tunis. Njegova životna historija, a još više znanstvena, više je nego zanimljiva i gotovo jedinstvena. Do smrti 1406. godine u Kairu, njegov je život bio prvenstveno posvećen raznim pozivima od diplomatskih i političkih do profesorskih i sudačkih u raznim krajevima arapskih država sjeverne Afrike. Sve bi to bilo davno zaboravljeno, kao što su zaboravljeni bezbrojni nekadašnji vlastodršci, knezovi i prelati, kojima su za života bile iskazivane sve moguće počasti i slavlja, i za historiju ljudske misli ne bi imalo nikakva značenja da se Ibn Haldun nije u jednom trenutku svoga životnog puta potpuno povukao iz javnog života i u alžirskom dvorcu Kal'a ibn Salame za četiri godine napisao svoje poznato djelo *Mukaddima*, i nakon toga se ponovno vratio u koloplet javnoga i političkog života.

Takav postupak, gotovo jedinstven u cijeloj historiji svjetske misli, samo ukazuje na izvanrednu i originalnu ličnost koja je, uza sve svoje diplomatske i političke aktivnosti, duboko razmišljala o biti i smislu historije, studirala svu relevantnu literaturu i došla do novih, potpunijih i originalnih objašnjenja, za koja je bio i sam potpuno svjestan. U svojemu danas već slavnom djelu *Mukaddima*, koje je Evropljanima bilo sve do najnovijega doba nepoznato, izričito napominje da je napisao o "povijesti knjigu u kojoj skidoh veo s postanka naroda, i koju podijelih na poglavlja što sadrže podatke i poglavlja što sadrže istraživanje uzroka. [...] Iznađoh originalno učenje, originalnu metodu i stil."[10]

10 Ibn Haldun, *Iz Mukaddime*, tekst preveo Daniel Bučan i objavio sa svojim opširnim uvodom *Realistički racionalizam Ibn Halduna*, Zagreb 1976, str. 62-63. Nešto kasnije je Hasan Sušić napravio također izbor iz tog djela i ujedno ga preveo. Djelo je pod naslovom *Muqaddima* objavljeno u Sarajevu 1982.

Što je to zbog čega možemo s pravom Ibn Halduna ubrojiti među najveća imena, naročito na području filozofije historije, među osnivače sociološke misli i misaonog anticipatora i najdubljih uvida i spoznaja o čovjeku i ljudskoj historiji, što ih nalazimo u evropskoj filozofiji 18. i 19. st., a osobito u Marxovu djelu?

U vezi s problematikom historije Ibn Haldun postavlja dva zadatka: da odredi historiju kao znanost i da pronađe zakone i uzroke onoga objektivnog zbivanja koje također nazivamo historijom. Historija kao znanost, piše Ibn Haldun, uči nas promjenjivosti, jer sve što postoji podložno je tom osnovnom zakonu. Ona provjerava i objašnjava ono što je bilo i što jest i tražeći uzroke pojedinih događanja historija je "duboko ukorijenjena u filozofiji"[11]. Već se iz ovog zaključka vidi da Ibn Haldunu nije stalo samo do opisivanja i objašnjavanja pojedinih historijskih zbivanja, nego ga prvenstveno zanima filozofskohistorijska problematika, tj. da otkrije one specifične zakone koji historiju čine različitom od drugih prirodnih zbivanja. Zato je za njega "kriterij za razlučivanje istine od neistine u povijesnom izvješću mogućnost ili nemogućnost (da se dogodilo ono o čemu je riječ), zatim da razmotrimo ljudsko društvo, to jest *'umran* i da razlikujemo promjene što ga zadešavaju u skladu s njegovom specifičnom prirodom od onoga što je slučajnost, od onoga što nije važno i od onoga što se nije moglo dogoditi. Kad postupamo tako, služimo se zakonom koji nam pomaže da u povijesnom izvješću sa sigurnošću razlučujemo točno od pogrešnog i autentično od lažnog."[12]

Ibn Haldun je veoma dobro poznavao mnoga dotadašnja historijska i teološka djela i bio je svjestan koliko u njima ima nekritičnog prenošenja raznih predaja, mitova, predrasuda itd. Njemu je stalo da očisti historijsku znanost od svih tih negativnosti i ograničenja, a zato je potrebna ponajprije kritičnost i racionalnost. Kroničari uglavnom diktiraju i prenose ono što čuju, ali "razum svojim prosuđivanjem razabire istinu, a znanje mu otkriva i obasjava zrcalo istine"[13]. Drugi je princip kritičnost, jer se ne može oslanjati samo na prenošenje tradicija u pričanju i iznošenju činjenica. Treba otkrivati zakone što vladaju običajima, otkriti osnove politike i narav 'umrana i usporediti ih s onim što se prenosi i pripovijeda. "Povjesničaru je potrebno poznavanje temelja politike i naravi stvari, poznavanje razlika u načinu života, karakteru, običajima, vjerovanju i doktrinama i ostalim stvarima što vladaju među narodima, zemljama i epohama. Nužno je da povjesničar bude obaviješten o aktualnom stanju svega toga, da utvrdi sličnost toga ili različitost s

11 Ibn Haldun, *Iz Mukaddime*, op. cit., str. 61.

12 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 69.

13 Ibn Haldun, *ibid.,* str. 62.

prošlošću i da obrazloži te sličnosti i razlike. On mora poznavati početke dinastija i vjera, motive njihova pojavljivanja, motive njihova razvoja, njihovih nosilaca i njihove povijesti, kako bi mogao shvatiti uzroke svim događajima, oslanjajući se na bit povijesnog događaja. Tako će moći usporediti prenesenu vijest s načelima i kriterijima što ih posjeduje, pa ako se ona slaže i poklapa se istinita je, a ako se ne slaže, onda je netočna te je valja odbaciti."[14]

Sve je ovo veoma moderno izrečeno pa čak i mnogo dublje od različitih čak i suvremenih historijskih pozitivizama, koji često ne postavljaju ni pitanje o motivima pojedinih historijskih zbivanja a kamoli o "temeljima politike i naravi stvari" i o "biti povijesnog događaja". A kad tome još dodamo da je Ibn Haldun bio potpuno svjestan da su netočnosti i neistine u pisanju historije rezultat sklonosti određenim idejama i doktrinama, što bismo mi danas nazvali ideologijama, njegov nam izvanredan kritički duh postaje još više zadivljujući. Ako je duh, pisao je Ibn Haldun, "priklonjen nekoj određenoj ideji ili doktrini, prihvaća nekritički ono što se slaže s njegovim sklonostima. Te sklonosti i dogme onemogućuju njegovu razumu da razlučuje i razjašnjava. Tako on prihvaća neistinu i prenosi je."[15]

Time se naravno ne iscrpljuje dubina i originalnost Ibn Haldunova genija. U skladu sa svojim principima produbljuje on svoje filozofsko-historijsko istraživanje, započinjući od nekih primarnih antropološko-historijskih problema da bi razumio "bit povijesnih događaja". A ona može biti zasnovana jedino u samom čovjeku kao tvorcu historije, u njegovim specifičnim obilježjima i karakteristikama. Predmet njegova djela je, kako sam kaže, posebna znanost koja posjeduje i poseban predmet, a to je *'umran al-bešeri*, to jest ljudsko društvo u njegovu razvoju i promjenama. Svojom posebnom metodom istraživanja, drži Ibn Haldun, objašnjava on promjene kroz koje je prolazilo društvo u raznim stadijima civilizacije, obara obmane i sumnje i objašnjava "moć, osnovne proizvodne djelatnosti, znanosti i umjetnost"[16]. Već je ovdje potrebno uočiti Ibn Haldunovu kompleksnost zahvata u područje historije, što je zapravo karakteristika tek najnovijih evropskih dostignuća. Današnjim našim riječima, on shvaća historiju kao totalitet, tj. ne ograničuje razmatranje samo na duhovnu ili političku ili proizvodnu (ekonomsku) sferu čovjekova historijskog bivstvovanja, nego ga shvaća u njegovu totalitetu. Zato on, dosljedno toj svojoj dubokoj spoznaji, određuje čovjeka time što se on "od drugih životinja razlikuje posebnim svojstvima,

14 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 64-65.

15 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 68.

16 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 69.

kao što su znanje i proizvodnja, koji su proizvod inteligencije što ga razlikuje od životinja i čini ga uzvišenijim od ostalih bića. Posebno svojstvo čovjekovo je i njegova potreba za autoritetom i vlašću, jer ne može bez toga opstojati."[17]

Ne možemo dakle razumjeti ljudsko društvo, 'umran, ako ne shvatimo da je ono određeno i ekonomskim, znanstvenim i političkim faktorima. Neki su od njih primarni, pa zato i važniji od drugih, upravo zato što i čovjek ima neke potrebe koje su za njegov opstanak važnije od drugih. A to su ponajprije "napori što mu osiguravaju život i djelatnosti koje su mu za to potrebne, jer je Bog u njega udahnuo potrebu da se hrani da bi preživio i opstojao i uputio ga na način kako da to postigne."[18] Zato su životna sredstva, koja su rezultat različitog načina proizvodnje "primarnija od znanosti, jer su ona prirodna potreba, a razvijanje znanosti je luksuz ili sekundarna potreba, a prirodno prethodi luksuznome"[19]. Historijski gledano, Ibn Haldun je imao u potpunosti pravo s ovakvim zaključivanjem, jer je znanost tek kasni produkt čovjekova postojanja, a tek u novijem vremenu ona postaje i jedna od glavnih proizvodnih snaga. Prema tome, ono što bitno razlikuje narode među sobom, a što je dakle i bitna karakteristika čovjeka kao društvenog bića, jest da se "pokoljenja (narodi) međusobno razlikuju po načinu na koji stječu životna sredstva"[20]. Neki obrađuju zemlju sadeći i sijući, nastavlja Ibn Haldun, a neki žive od uzgoja ovaca, goveda, koza i pčela. Oni koji žive od obrađivanja uglavnom oskudnog tla i od stočarstva prisiljeni su da budu nomadi. Oni zajednički osiguravaju zadovoljenje osnovnih primarnih potreba koje su dovoljne za održavanje života, jer u tom stadiju razvoja "nisu mogli stjecati više nego što im je bilo potrebno za goli život"[21].

Ibn Haldun je veoma jasno uočavao da razvoj takve primitivne zajednice u više i bogatije oblike društvenog života, uglavnom sjedilačkoga i gradskog, ovisi ponajprije o razvoju upravo tih životnih sredstava, a ona opet o razvoju proizvodnje koja omogućuje i stvaranje i zadovoljavanje novih, viših potreba. "Međutim, kad su se njihova životna sred-

17 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 69.

18 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 69-70.

19 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 70.

20 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 77. Pet i pol stoljeća kasnije Marx i Engels su u svojoj *Njemačkoj ideologiji* pisali: "Ljude možemo razlikovati od životinja po svijesti, religiji ili po čemu god hoćemo. Oni sami se počinju razlikovati od životinja onda, kad počnu *proizvoditi* sredstva za život – to je korak koji je uvjetovan njihovom tjelesnom organizacijom." (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1985, str. 365.)

21 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 78.

stva transformirala, te su im se imovne potrebe i potrebe za luksuznijim stvarima povećale, morali su se smiriti i prikloniti sjedilaštvu. Tada počinju surađivati na ostvarivanju viška od potrebnoga, povećavaju zalihe hrane i poboljšavaju odijevanje, proširuju kuće i grade naselja i gradove da bi se nastanili."[22] Vidi se da je Ibn Haldun ne samo jasno uočavao značenje "proizvodnih djelatnosti", "životnih sredstava" za čovjekovu egzistenciju, nego je uočavao da na njima počiva i razvoj ljudske zajednice, transformiranje primitivnijih društava u razvijenija, civilizirana. On također jasno razlikuje potreban rad, koji služi za zadovoljenje primarnih potreba od viška rada, "viška od potrebnoga" koji služi za zadovoljenje već naraslih potreba, bogatijeg i raskošnijeg života kakav se i u antici i u njegovo vrijeme odvijao u bogatim i razvijenim gradovima. Gdje god je omogućen takav razvoj raznim prirodnim i društvenim okolnostima, on je za Ibn Halduna i nužan. Razvoj "životnih sredstava" i "načina na koji se stječu" osnova je razvoja cjelokupne zajednice, ona je jednostavno determinirana stanjem i razvojem sredstava za život i načina njihova stjecanja, što bismo mi danas rekli sredstvima za proizvodnju. "Vidi se da su nomadska i sjedilačka generacija prirodne i da se moraju razvijati ovako kako smo iznijeli."[23]

Rad je Ibn Haldun mnogo više cijenio od antičkih filozofa, jer je arapski imperij proizašao iz slobodnih nomadskih plemena koja su živjela na temelju vlastitog rada. Jednako su tako i poslije velik dio poljoprivrede, cijelo zanatstvo i trgovina počivali na slobodnom radu. Zato je on i mogao način proizvodnje toliko isticati u tumačenju razvoja društvene zajednice i zaključiti da je za "svako stjecanje i posjedovanje potreban ljudski rad. Ako je to osobni rad kao kad se radi o nekom zanatu, on je vidljiv, a ako se stječe zahvaljujući životinjama i biljkama, ili rudači, i za takvo je stjecanje nužan ljudski rad, kako ćeš vidjeti, inače se ne može izvući dobiti i koristi."[24]

U analizi ljudskog rada Ibn Haldun dolazi čak i do radne teorije vrijednosti, što je evropska ekonomska misao dokučila tek na prijelazu 18. u 19. stoljeće. On konstatira da je bavljenje zanatom samo ulaganje rada koji se obavlja ne samo radi sama sebe, nego i radi zarade. Događa se međutim "da se u neke zanate ulaže još nešto osim rada, kao što se na primjer u drvodjeljstvo i u tkalaštvo ulažu drvo i pređa. U takvim zanatima posao je veći, pa mu je i vrijednost veća."[25] Vrijednost dakle pojedinih proizvoda ovisi o količini utrošenoga ljudskog rada. Ovo

22 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 78.

23 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 78.

24 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 110.

25 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 111.

su isto tako genijalne anticipacije, kao i Aristotelova naslućivanja o razlici između upotrebne i prometne vrijednosti.

Životna se sredstva dakle stječu raznim vrstama djelatnosti od kojih su najvažnije poljodjelstvo, zanatstvo i trgovina. Poljodjelstvo im "svima prethodi, jer je jednostavno, prirodno, sezonsko, ne zahtijeva znanja i nauke, te stoga vodi porijeklo još od Adama, oca ljudi, koji ga je ustanovio i naučio nas njemu, što nam pokazuje da je ono najstariji oblik stjecanja životnih sredstava i najbliži prirodi"[26]. Zanatstvo tek slijedi nakon poljodjelstva, jer je složeno i zahtijeva znanja i zaokuplja misao i pamet. Zato ga nalazimo uglavnom tek u civiliziranim zajednicama koje su kasniji stupanj razvoja. Što se tiče trgovine, i ona je "iako prirodan način stjecanja i najčešći njegov oblik, ipak prijevara, koja se sastoji u stjecanju razlike između kupovne i prodajne cijene da bi se time postigla korisna zarada"[27].

Ibn Haldun nije, naravno, tada imao na raspolaganju sve današnje spoznaje o primitivnim zajednicama i razvoju čovjeka od još nižih oblika društva nego što su nomadska. Genijalna intuicija starih grčkih materijalista (vidjeli smo kod Protagore i Demokrita) pretpostavljala je i takva stanja u razvoju čovjeka u kojima još nije postojao govor niti značajnija oruđa za održavanje života. Ibn Haldun u svojim proučavanjima i razmišljanjima polazi više od Aristotela i njegovih arapskih nastavljača, a još više od historijskih činjenica u vezi s njegovim vlastitim narodom, koji je prošao upravo tu transformaciju od nomadskog do razvijenoga gradskog života i civilizacije. Zato se za Ibn Halduna društvo razvija od tih primitivnih oblika, nomadskih zajednica (*'umran al bedewija*) do sjedilačkoga, gradskog, civiliziranog društva (*'umran al-hadarija*). Iz nomadskog se života razvija gradski, pa je prema tome nomadski život "korijen gradskog društva i civilizacije i prethodi im, jer su primarne čovjekove potrebe nužnost, a obilje i luksuz nastaju tek kad je nužno već stečeno"[28]. Civilizacija je ujedno i cilj kojemu nomadi teže, dok gradski čovjek, sjedilac, ne teži nomadskim, siromašnijim uvjetima života. Ni jedna ni druga zajednica međutim nije unutar sebe potpuno jedinstvena, jer postoji razlika i među pojedincima i među samim zajednicama. "I u nomada i u sjedilačkoj civilizaciji postoje različite klase: često je pojedinac moćniji od pojedinca, pleme od plemena, naselje veće od naselja i grad napučeniji od grada."[29]

26 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 112.

27 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 112.

28 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 79.

29 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 79. Ovdje pojam klasa nije, naravno, upotrijebljen u modernom smislu, nego više kao razlika u položaju i moći pojedinaca i grupa.

Čovjek je, kako vidimo, društveno biće, ljudska zajednica je njemu prijeko potrebna, kako ustvrđuje Ibn Haldun, pozivajući se, kao i kasniji skolastičari, na autoritet i mišljenje "Filozofa", tj. Aristotela. Sposobnosti jednog čovjeka nisu dovoljne da bi zadovoljio ni primarne potrebe za hranom, ni neke druge životne potrebe. Ibn Haldun to pokazuje i na očigledan način, kako i samo pripremanje dnevnog obroka zahtijeva obavljanje mnogih poslova, npr. mljevenje, miješanje, kuhanje itd. A svaki od tih poslova zahtijeva i sredstva koja su proizvodi brojnih zanata – kovačkoga, stolarskog i lončarskog. I kod drugih zadovoljenja potreba čovjek ne može sve sam uraditi, jer sposobnosti pojedinca nisu tolike da sve to može izvesti. "Stoga je prijeko potrebno da udruži svoje napore sa što većim brojem svojih bližnjih kako bi smogao hranu za se i za njih. Suradnjom ostvaruje količinu dostatnu za potrebe mnogo veće nego što su njihove."[30]

Jednako je tako čovjeku potrebna zajednica da bi se obranio od životinja, jer je Bog stvorio živa bića i mnoge neinteligentne životinje često obdario većom snagom nego što je ima čovjek. Dok svaka životinja ima i poseban organ za obranu od napadača, čovjek je oslonjen samo na razum i ruku. "Ruka se, uz pomoć razuma, prilagodila raznim zanatima, a uz pomoć zanata čovjek stječe oružja koja mu nadomještaju obrambene organe što ih posjeduju životinje: koplja što su umjesto oštrih rogova, sablje umjesto oštrih pandža i oklop umjesto neprobojne kože i ostaloga što spominje Galianus u svojoj knjizi."[31]

Vidjeli smo da je Ibn Haldun, uza znanje i proizvodnju, okarakterizirao čovjeka i time što ima potrebu za autoritetom i vlašću. Ljudima je potreban autoritet da bi štitio jedne od drugih, "jer je neprijateljstvo i nasilje u njihovoj animalnoj naravi"[32]. Interesantno je da je psihološka pronicljivost tadašnjih mislilaca, kao i Ibn Halduna, dolazila do uvida i rezultata koji su mogli sa sigurnošću biti potvrđeni tek nakon epohalnih otkrića teorije descendencije u drugoj polovini 19. stoljeća, kada je "animalna narav" čovjeka bila u potpunosti objašnjena čovjekovom animalnom prethistorijom.

Uz spoznaju o društvenosti čovjeka, ali i o njegovoj nasilnoj naravi, Ibn Haldun je zaključivao o neophodnosti autoriteta i na kraju i kraljevske vlasti, jer je ljudima potrebno nešto što će ih braniti jedne od drugih. Oružje koje izrađuju radi obrane od neprijateljskih zvijeri nije im dostatno jer ga svi posjeduju. Zato su pozvani pojedinci koji se ističu svojim autoritetom i prirodno preuzimaju vođenje i upravljanje za-

30 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 72.

31 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 72.

32 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 72-73.

jednicom. "To je značenje kraljevske vlasti. Iz toga ti je jasno da je kraljevska vlast čovjekova specifičnost i da mu je prirodna, te da je ljudima nužno potrebna."[33] Takav autoritet, nastavlja Ibn Haldun, nalazimo i kod nekih životinja, te neki učeni ljudi spominju da je to slučaj kod pčela i skakavaca, koji idu za vođom koji se odlikuje među njima, kao i kod ljudi, svojim tjelesnim i duhovnim sposobnostima. "Ali u ne-ljudskih stvorenja to je posljedica njihove prirode i urođenog instinkta, a ne rezultat mišljenja i politike."[34]

U objašnjenju vlasti i autoriteta Ibn Haldun se međutim razlikuje od mnogih filozofa i teoretičara koji su i u islamskom svijetu objašnjavali da vlast proizlazi iz vjerskog zakona što ga Bog propisuje a Prorok među ljudima objavljuje. Ibn Haldun misli da se to stajalište ne može dokazati, jer se život i odnosi u zajednici često formiraju i bez toga. "Narodi što posjeduju Svete knjige i koje vode proroci malobrojni su u odnosu na pogane koji nemaju Svete knjige i kojih je na svijetu najviše. I usprkos tome (što nemaju Svete knjige) imali su svoje države (dinastije) i predanja, a da o životu i ne govorimo. A imaju ih i sada u dalekim područjima na jugu."[35]

I tu se očituje izraziti racionalizam i realizam analize i shvaćanja Ibn Halduna. On nije bio ideolog nekih novih revolucionarnih društvenih snaga, jer one u to vrijeme i u tom društvu nisu postojale. Ibn Haldun je izdanak arapskih osvajača koji su stvorili novu i zavidnu civilizaciju, a počeli su kao primitivni i siromašni nomadi razbacani po pustinjskoj Arabiji. On je ugledan član te nove civilizacije koji je postavio sebi zadatak da objasni taj razvoj, kao i razvoj mnogih drugih naroda, i da na temelju toga pronađe opće zakonitosti historijskog razvoja. Zato se kod njega stalno prepleću filozofskohistorijska razmatranja s historijskim i sociološkim iznošenjem činjenica i objašnjenjima, što je logično i opravdano, jer se do filozofskih uopćavanja ne može doći bez poznavanja i proučavanja konkretne historije i društvenih struktura. U njegovu djelu uočavamo niz izvanrednih zapažanja i analiza zbog kojih ga s pravom i sociolozi uvrštavaju među osnivače sociologije. Tu nalazimo niz analiza o plemenskoj solidarnosti, o "asabiji" kao plemenskoj i svakoj drugoj ekonomskoj, društvenoj i političkoj povezanosti i solidarnosti, o raznim slojevima (klasama) u društvu koje se zasnivaju na različitim oblicima vlasništva, o različitim stjecanjima "kesba" (zarade), o problemu dominacije i kraljevske vlasti, o postanku i funkcioniranju gradova, o utjecaju klime na karakter pojedine društvene za-

33 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 73.

34 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 73.

35 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 73.

jednice, o razvoju i vrstama znanosti itd., što, naravno, s obzirom na osnovnu temu ovoga djela moramo izostaviti.

Ipak, kako se može iz dosadašnjeg izlaganja razabrati, Ibn Haldun nije, bez obzira na svoje porijeklo i visoke društvene funkcije, apologet određenih vladajućih snaga. On je, naprotiv, kao mladi tajnik emira Abu 'Inana u Fezu bio čak i zatvoren zbog optužbe za nevjernost marokanskom sultanu.

Ibn Haldun je svojom genijalnom pronicljivošću i lucidnošću, a i velikim realističkim darom, postavio sebi zadatak da objasni čovjeka i njegovu historiju, ponajprije na temelju historije Arapa koju je najbolje poznavao i čijim je bio sudionikom. Ali on razmatra tu historiju već u razdoblju propadanja toga velikog imperija, što mu služi samo kao osnova za zaključak – uz poznavanje sudbine i mnogih drugih dotadašnjih carstava (grčkoga, perzijskog, babilonskog, rimskog itd.) – da svaka civilizacija na svom vrhuncu nosi klicu svoje propasti u sebi, kao što je još pisao Polibije. Visoki stupanj civilizacije je doba, kako je pisao Ibn Haldun, "kad se zaustavlja život *'umrana* i država"[36].

Tako je i kod Ibn Halduna prisutna u izvjesnoj mjeri ciklička teorija društvenog razvitka koju smo već upoznali i kod starih grčkih filozofa i historičara. Svi su oni uspoređivali čovjekovo društvo i njegov razvoj s razvojem čovjeka kao pojedinca, čije snage jačaju do četrdesetih godina, prema Ibn Haldunu, a od tada se njegov razvoj zaustavlja i on počinje propadati. To isto, drži on, događa se s *'umranom*, kojemu je stadij civilizacije "dostignuće nakon kojega više nema uspona."[37] Dva su razloga tog propadanja, jedan je materijalne prirode, a drugi je u čovjekovoj ličnosti.

S obzirom na prvi razlog, Ibn Haldun ukazuje da gradovi na visokom stupnju civilizacije razvijaju mnoge nove potrebe ljudi koje se odlikuju velikom rafiniranošću, počevši od oblačenja, stanovanja, jela i raznoga drugog luksuza. Zato su troškovi njegovih stanovnika sve veći, što dovodi do povećanja cijena na tržnicama i visokih cijena za sve te narasle potrebe. U državi također zbog takva načina života rastu rashodi, što ona nadoknađuje većim porezima, a to opet poskupljuje trgovinske artikle. Druga strana toga materijalnog bogatstva i takva načina života jest neumjerenost i težnja samo za tim materijalnim dobrima. U toj neumjerenosti mijenja se i "duša zbog tih navika" i nije više ispravna u svojoj vjeri ni u svojemu svjetovnom životu. "Tako rastu troškovi civiliziranih stanovnika, te umjerenost zamjenjuju rasipnošću. U tome ne znaju granica budući da su njima ovladali utjecaj navika i nji-

36 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 107.

37 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 104.

hova neumjerenost, te troše svu stečevinu i jedan za drugim padaju u nuždu i bijedu i sasvim osiromaše. Sve je manje onih koji traže trgovačku robu, tržnice su pune robe koja nema prođe i stanje u gradu postaje sve gore i gore. Uzrok je svemu tome zloporaba civiliziranosti i obilja. A to se loše stanje širi na sve u gradu, na tržište i na čitav *'umran* toga grada."[38]

S obzirom na "propadanje duše njegovih stanovnika" Ibn Haldun veoma realistički opisuje moralno propadanje za koje misli da ga čovjek na tom stupnju civiliziranog razvitka više ne može izbjeći i spriječiti. Razvijaju se razne vrste poroka, ljudi su uvučeni u vrtlog laži, hazardnih igara, prijevara, pohote, krađe, krivokletstva i podmićivanja, razvija se prostitucija i pederastija i razne druge opačine. Zato, "primi to znanju i izvuci iz toga pouku o tome da su cilj *'umrana* civiliziranost i blagostanje, te da on, kad dosegne svoj cilj, ide putem degeneracije i počinje propadati, kako je prirodno za sva živa bića"[39].

Ova ciklička teorija historijskog razvoja, koja ima svoje zastupnike i u najnovijem vremenu (Spengler, Toynbee), bila je tada ne samo razumljiva nego u mnogo čemu i točna. Od starih grčkih materijalista do Ibn Halduna znanstvenici su donosili svoje zaključke na temelju historijskih zbivanja koja su im prethodila i koja su poznavali. Njima ne možemo ni u kom slučaju predbacivati što nisu mogli predvidjeti ovakav snažni razvoj znanosti koja danas, kao odlučujuća proizvodna snaga, mijenja životne tokove i mogućnosti čovječanstva. U tadašnjim situacijama i na takvu stupnju materijalnih proizvodnih snaga, znanosti i tehnike bilo je sasvim primjereno da se život ljudskog društva, tj. čovjekova historija, uspoređuje sa životom čovjeka koji ima svoje razdoblje rasta i razdoblje propadanja. Za to su osim toga imali potvrdu u većini dotadašnjih civilizacija, a Ibn Haldun je mogao ovu tezu potvrditi i na razvoju i propadanju i mnogih drugih starih civilizacija koje su postojale i propale u razdoblju od gotovo dvije hiljade godina što ga dijele od starih grčkih materijalista i dijalektičara (rimska, perzijska, gotska, a i bizantska je u njegovo vrijeme pomalo išla svome kraju).

Prema tome, mogli bismo zasad preliminarno zaključiti da su se gotovo sve stare civilizacije zapravo ciklički razvijale. Razlozi tome svakako nisu u tome što društvo možemo i smijemo izjednačavati s biološkim organizmom koji ima svoj vijek rasta i propadanja. I sam Ibn Haldun je dobro uočavao i neke materijalne i mnoge psihološke i duhovne razloge propadanja društva u razdoblju civilizacije. Međutim, za potpuno objašnjenje tih procesa, i cikličkih i modernih necikličkih, trebalo je

38 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 105.

39 Ibn Haldun, *ibid.*, str. 106.

pričekati još nekoliko stoljeća. Tu modernu, materijalističku interpretaciju historije, koju je dijelom anticipirao i Ibn Haldun, pokazao sam u analizi propadanja rimskog društva i u nužnosti propadanja svakoga društva zasnovanog na robovskom radu, jer na toj osnovi nije stvorilo niti moglo stvoriti nove društvene, klasne snage kao progresivnu negaciju starih društvenih odnosa.

U razvoju filozofije historije i uopće u izučavanju društvene problematike Ibn Haldun je, kako smo vidjeli, jedan od zvjezdanih trenutaka razvoja ljudske misli. Evropa ga je upoznala tek u novije doba, tako da ga ni Marx a ni kasniji filozofi i mislioci 19. st. još nisu poznavali. Čim se "otkrilo" to velebno filozofskohistorijsko i sociološko djelo, neminovno se postavilo pitanje radi li se o značajnom preteči materijalističkog shvaćanja historije. Bez ikakvih se oklijevanja na to može samo potvrdno odgovoriti. Nije to zapravo jedini slučaj filozofskih i znanstvenih anticipacija. Značajna čovjekova misaona dostignuća nisu nikada samo neki odraz postojećih odnosa, shvaćanja, težnji i mogućnosti, nego su uvijek i određeni "kulturni višak" (Bloch) koji se ne može objasniti postojećim, nego samo kreativnošću čovjekove misli kojoj se granice nikad ne mogu unaprijed odrediti ili čak zadati. Zato smo mogli već kod starih i genijalnih grčkih materijalista i dijalektičara (Heraklit, Protagora, Demokrit i dr.) konstatirati zavidnu razinu dijalektičkog mišljenja, pa čak i elemente i nerazvijene slutnje materijalističkog tumačenja čovjekova razvoja. Dok se kod starih Grka te genijalne intuicije nisu još mogle temeljiti na bogatim empirijskim podacima i iskustvima, kod Ibn Halduna, nakon gotovo dvije hiljade godina i bogatih filozofskih, historijskih, geografskih i dr. iskustava – materijalistička interpretacija historije je već mnogo određenija, jasnije formulirana. Zato možemo Ibn Halduna s pravom, zajedno s nekim evropskim misliocima s kraja 18. i početka 19. st., kako ćemo još imati prilike vidjeti, uvrstiti u najznačajnije preteče materijalističke koncepcije historije.

Treće poglavlje

EPOHA USPONA EVROPSKOGA GRAĐANSTVA

1. PRVE ANTITEZE SKOLASTIČKOJ SLICI HISTORIJE

Uvod

Treći veliki društveni i idejni prijelom u Evropi događa se od 14. do 16. stoljeća s pojavom i snaženjem evropskoga građanstva, da bi se i dalje nastavio sve do 18. i 19. st. s definitivnom pobjedom građanske klase u zapadnoj i srednjoj Evropi nad feudalizmom. Svi veliki uzleti slobodarske i antimitološke misli do kraja 18. st. u Evropi vezani su uz pojavu građanske klase, uz razvoj građanske demokracije i gradova, od već paradigmatičkog primjera Atene i njezine demokratske vlasti u 5. stoljeću, pa do razdoblja humanizma i renesanse, i na kraju građanskih revolucija od 17. do 19. st.

Drugi prijelom u društvenoj i duhovnoj historiji Evrope zbio se, kako smo vidjeli, na drugim osnovama i drugim duhovnim predznacima. Bili su to postupni raspad rimskog imperija, postupno utrnuće bujnoga i dinamičnoga gradskog života i pojava kršćanstva koje daje pečat hiljadugodišnjem razvoju evropske kulture, evropske svijesti i umjetnosti.

Razvoj zapadne Evrope od 11. st. dalje veoma je složen, buran i sa znatnim razlikama u pojedinim zemljama. Zato se moramo, premda u najopćenitijim crtama, radi razumijevanja novih društvenih i kulturnih pojava, nešto opširnije zadržati na tom razvoju, koji nam daje ključ za razumijevanje i kasnijih filozofskih i filozofskohistorijskih koncepata sve do 19. stoljeća. U ovom poglavlju nemamo više posla samo s jednim gradom ili jednom državom, kao što je bio slučaj kod antike, nego sa složenom društvenom konfiguracijom gotovo cijele Evrope. No kako ne pišem monografije o razvoju filozofskohistorijske misli u pojedinim zemljama, nego dajem generalni uvid u osnovne historijske pomake i u društvenom životu i u idejama, neću se mnogo osvrtati na specifičnosti razvoja u pojedinim zemljama, nego se više koncentrirati na njihove zajedničke karakteristike.

Prvi počeci novoga građanstva u Evropi, a time i prve svjetovne opozicije dotad neprikosnovenom utjecaju Crkve na cjelokupni život, padaju već u 11. i 12. stoljeće s ponovnim oživljavanjem evropske trgovine, pojavom trgovaca kao vjesnika nove društvene klase i snage na evrop-

skom tlu. Razlozi su bili mnogostruki: postupna društvena konsolidacija u Evropi, razvoj pojedinih zanata i industrijskih grana, također u zanatskim okvirima (osobito suknarstva u Brugesu i Firenzi), počeci stvaranja jakih nacionalnih država, orijentiranost Evrope na samu sebe s arapskim osvajanjem Sredozemlja, čime ipak nije bila potpuno prekinuta veza s Istokom, koja je bila presudna za stvaranje prvih većih trgovačkih kapitala. Neki talijanski gradovi, npr. posebno Venecija, Pisa i Genova, duguju svoj tadašnji materijalni i kulturni procvat upravo zadržavanju tih veza i nastavljanju one trgovine koja je Evropi bila neophodna i na kojoj su ti gradovi, uz neke druge, temeljili svoj prosperitet. Da samo još spomenem koliko su im ekonomski išli na ruku i križarski ratovi od kraja 11. do 13. st., kada su venecijanske lađe služile za prijevoz kršćanskih trupa u nekima od tih pohoda, naravno uz dobru naplatu, i kad su im ti ratovi omogućili osnivanje trgovačkih faktorija na oslobođenim područjima na Istoku. Koristilo se te prilike i za druge probitačne svrhe, kao npr. za zauzimanje i pljačkanje kršćanskoga Zadra od kršćanskih križara u Četvrtomu križarskom ratu 1202. godine, što je Venecija tražila kao naknadu za prijevoz trupa, da bi se na taj način riješila jednoga svog konkurenta na Jadranu.[1]

Osim snažnog razvoja navedenih lučkih gradova, osim spomenutih još i mnogih drugih, kao npr. Brugesa, Antwerpena, Marseillea, Barcelone, Lisabona i dr., pojedini gradovi i u pozadini doživljuju bujniji ekonomski a zatim i kulturni procvat. U tom su pogledu osobito karakteristični Firenza, Gand, Milano, Pariz, Köln i dr. S obzirom na spomenute okolnosti, taj je razvoj bio naročito spektakularan u Italiji, koja nikad nije u potpunosti izgubila izvjesne tradicije rimskoga municipalnog ustrojstva i života. Razvoj gradova srednje i sjeverne Italije u tih nekoliko stoljeća do pojave renesanse rezultira stvaranjem jakih samostalnih komuna-država, pri čemu npr. Firenza zaslužuje "ime prve moderne države na svijetu" (Burckhardt). Ti gradovi postaju samostalne i slobodne države i dolaze odmah u sukobe s dotadašnjom vladajućom klasom – plemstvom i svećenstvom. S tom novom klasom trgovaca raz-

1 Potrebno je barem u bilješci navesti da su ti križarski ratovi s ciljem oslobađanja svetih mjesta, uglavnom završavali pljačkom, pokoljima i pogromima tamo gdje su križari dolazili. Od Jeruzalema i Damiette do Carigrada i drugih tamošnjih gradova. A kad su ti pogromi i pustošenja bili sredinom 13. stoljeća sa sedmim križarskim ratom i Louisem IX. završeni, njihovo djelo su nastavili pojedini viteški redovi. Od nekadašnje politike pokrštavanja i mirnog obraćanja nevjernika, križarski su ratovi inaugurirali vjerski rat koji se otad primjenjivao i protiv heretika (npr. albigenza i katara) i protiv nekršćana. Brutalni i oholi njemački teutonski red vodio je npr. istrebljivačke pohode protiv baltičkih naroda, i tek je porazom kod Tannenberga (1410) započela jenjavati i ta nasilna i nehumana kršćanska vladavina.

vijaju se, naravno, i mnogi novi zanati i slojevi radnika. Ta su stoljeća (od 11. do 14.) i razdoblje procvata i čvrste korporativne organizacije cehova, koji su poslije svojim monopolskim i protekcionističkim uredbama i politikom postali smetnjom bujnijem razvoju manufakturnog kapitalizma.[2]

Sasvim je razumljivo da se i u tim gradovima razvija brza diferencijacija na bogate trgovačke i financijske porodice, koje kao gradski patriciji imaju odlučnu ulogu u upravljanju gradovima, i na ostale srednje i siromašnije građanstvo. Tako nastaje postupno veoma značajna smjena vlasti – od feudalne plemićke i svećeničke, na laičku i civilnu. Rađa se ujedno i novi osjećaj gradske pripadnosti, kao što se nešto poslije stvaranjem evropskih nacija rađa nacionalni, a u 19. st. i proleterski klasni osjećaj.

Tako uz rađanje nove društvene svijesti, mnogo liberalnije, svjetovnije, optimističkije i kritičkije, cijelo je to mnogovjekovno razdoblje evropske historije obilježeno veoma složenim suprotnostima i konfliktima između još uvijek postojećih pretenzija papinstva i kraljevske vlasti koja postaje nosilac – u najvažnijim zemljama – ujedinjavanja pojedinih nacija; nadalje, sukobima s mnogim heretičkim pokretima (osobito albigenzima i katarima), a na kraju i s protestantizmom; između novoga građanstva te plemstva i Crkve; između konzervativnih cehovskih organizacija i rastućega kapitalističkoga građanstva; između seljaka koji s novčanom privredom dolaze već u 14. st. u sve teži položaj i koji raznim pobunama u Flandriji, Francuskoj (žakerija) i Engleskoj krajem 14. st. pokušavaju ublažiti svoj položaj.

Cijelo to razdoblje "jeseni srednjega vijeka" i početka novoga bilo je burno i konvulzivno razdoblje društvenih i duhovnih sukoba. Novi duh, novo gledanje na prirodu, čovjeka i historiju nisu se rađali u historijskoj zavjetrini, nego usred nemilosrdnih sveopćih sukoba, pobuna, ubojstava, konfiskacija i pogroma. Međutim, ne smije nam sve to zastrti pogled nad onim bitnim što je izranjalo na evropskom tlu. Možemo i moramo uzimati u obzir, radi razumijevanja mnogih zbivanja, takve historijske događaje kao što su avinjonsko sužanjstvo, veliku šizmu, stogodišnju borbu između Francuske i Engleske, rasulo njemačkog carstva, razjedinjenost Italije, podizanje Španjolske i konačno protjerivanje Arapa s evropskog tla (1492. godine), osvajanje Balkana od Turaka i propast Istočnoga Rimskog Carstva (1354), razne socijalne pobune poput one ciompa u Firenzi (1378) – ali crvena nit koja bitno karakterizira sudbinu Evrope i za nekoliko daljnjih stoljeća jest razvoj evropskoga građanstva i evropskih modernih gradova, i na kraju evropske

2 Vidi H. Pirenne, *Povijest Evrope*, str. 155-156.

kapitalističke buržoazije i modernih nacija. S njima i nastaje prijelom evropskog duha.

Prodor i uspon građanstva ogledao se ponajprije u tome što ono uspostavlja novu civilnu upravu u gradovima, pa već početkom 13. st. u Flandriji gradski pisari sastavljaju spise na narodnom jeziku. Osim toga, obogaćeno građanstvo postaje snažan i neophodan oslonac pojedinim vladarima zbog golemih troškova, osobito za ratne izdatke. Novčane pozajmice postaju vladarska uobičajena praksa, pa je tako "14. st. doba u kom građanstvo počinje dobivati političku ulogu kao klasa" (Pirenne). I sam razvoj vatrenog oružja pridonio je tome da se rat demokratizirao, jer je nova ratna tehnika s izumom baruta i vatrenog oružja ovisila o proizvodnji koja je također bila u rukama građanstva.[3]

Inače je u vezi s razvojem tadašnje monarhije, uglavnom apsolutističke, građanstvo imalo različitu ulogu u pojedinim zemljama, što je najviše ovisilo o konstelaciji društvenih snaga. U Francuskoj je npr. građanstvo pomagalo kraljevu politiku protiv partikularnih interesa visokog plemstva, a za uzvrat je dobivalo i značajna mjesta u državnoj upravi. U Engleskoj se, naprotiv, združilo s plemstvom i tako udruženi primorali su kralja da donese prvu povelju o slobodi (1214.) koja je bila značajan vjesnik budućih narodnih zahtjeva i na kraju revolucionarnih promjena u 17. st.

U Italiji i Njemačkoj se, za razliku od navedenih slučajeva, stvaraju nezavisne republike. "Možemo dakle reći da s pojavom gradova i formiranjem građanstva imamo pred sobom novu Evropu. Cio je društveni život preobražen: stanovništvo je udvostručeno, sloboda postaje općenita, trgovina i industrija, promet novca i duhovni rad osvajaju znatnije mjesto i pružaju nove mogućnosti za razvitak države i društva. Prije svršetka XVII. st. nije nikad bilo tako duboke socijalne revolucije – ne govorim ovdje o intelektualnoj. Dotad su ljudi većinom živjeli u klijentskim odnosima; sada se sve više podvrgavaju političkim odnosima. U Evropi je prije postojao samo onaj promet koji se sastojao od saobraćaja Crkve s Rimom i vjerskim središtima. Sada se pored njega pojavljuje i laički promet. Život se upravlja prema obalama, prema velikim rijekama, prema prirodnim putovima. Civilizacija je prije bila potpuno kontinentalna; sada postaje pomorska.

Nema sumnje, ne smijemo pretjerivati. Crkva i dalje vlada svijetom ideja, i zemlja ostaje temelj, na kom počiva plemstvo, pa čak i država. Ali korijeni stabla, koje je izraslo na bedemima, malo pomalo će i nehotice, uslijed samog svog rasta rasklimati njihovo kamenje. Gradovi nisu namjeravali razoriti ono što je postojalo, nego su željeli stvoriti mjesto

3 Vidi J. Burckhardt, *Kultura renesanse u Italiji*, Zagreb 1953, str. 60.

za sebe. A to će mjesto postupno postajati sve veće i uskoro tako veliko, da će biti dovoljno za novi poredak u odnosima. Gradovi su u evropskoj civilizaciji bili u osnovi element napretka: ne možda u tom smislu da od njih proizlazi sve, no svakako u tom smislu da su oni stvorili neophodne preduvjete za sve navedene novosti. Od pojave građanstva, čini se, da se civilizacija budi i otresa jarma; ona je pokretnija i snažnija. Od VII. do XI. st. život je svuda podjednak. Koliko li međutim raznolikosti počevši od XI. st. Većina građanstva različita je u različitim zemljama i daje svakoj od njih originalna nacionalna obilježja, dotad nepoznata. Sva središta aktivnosti na svijetu, ondje su, gdje se natiskuje gradsko stanovništvo: u Parizu, Lombardiji, Toskani, Veneciji, Flandriji, na Rajni."[4]

Tako zapravo napuštamo razdoblje srednjega vijeka, karakterizirano u posljednjim stoljećima feudalnom rascjepkanošću i dominantnim položajem i ulogom Crkve u životu naroda. Ona je bila jedina opća i centralizirana sila koja je vladala dušama, a svojim je materijalnim bogatstvom stajala uz bok svakom feudalcu. Trinaesto stoljeće je u tom razvoju srednjega vijeka vrhunac papinske moći i vrhunac kulturne kreativnosti srednjovjekovne civilizacije. U tom je stoljeću gotička umjetnost postigla svoje zadivljujuće kreacije, kao što je na duhovnom polju s Tominom *Summom* dobila svoj zaokruženi teološko-filozofski sistem. A s ambicijama i na kraju s krahom Bonifacija VIII, koji je htio uspostaviti nekadašnji supremat velikih papa, a nije razumio izmijenjene odnose u Evropi, završava i vjekovna borba za prvenstvo između svjetovne i crkvene vlasti. Od tog vremena stvaranje nacionalnih država i postupno laiciziranje društva, kojemu građanska klasa daje glavni doprinos, njezina potreba za slobodom da bi sebi omogućila nesmetaniji razvoj, odnose prevagu nad teokratskim nastojanjima papinstva. Pa kada je 1324. god. papa Ivan XXII. pokušao svrgnuti njemačkoga kralja Ludviga Bavarskog, na njegovu su se dvoru okupili mnogi papini protivnici, a dva pariška doktora, Marsilije iz Padove i Ivan Jandun, predaju kralju 1326. god. u Regensburgu polemički spis pod naslovom *Defensor pacis*, u kojemu napadaju papu zbog neprimjerenih pretenzija i uzurpacija, proglašavaju ga jednakim s ostalim biskupima i odriču mu svako pravo na upletanje u područje svjetovne vlasti. Tražeći demokratizaciju Crkve i držeći da u nju pripadaju i laici i svećenici, oni su bili vjesnici reformacije, onoga burnog raskola unutar Crkve koji započinje već s Wyclifovom i Husovom djelatnošću.[5] Slične je ideje zastu-

4 H. Pirenne, *ibid.*, str. 170-171.

5 To, naravno, ne znači da je srednjovjekovna feudalna civilizacija u tom razdoblju potpuno prevladana. Feudalizam, u novim oblicima apsolutističke monar-

pao i poznati engleski franjevac i nominalist W. *Ockham*[6] (1290–1349) koji je od papinog progona našao utočište također na dvoru Ludviga Bavarskog. I on je odricao dotadašnju ulogu i pretenzije pape, a zajednicu vjernika i sabor koji ona izabire držao je najvišim duhovnim organom. Na to rastakanje skolastike značajno su utjecali i mnogi mistični i pobožni laički redovi kao i mističari koji se obraćaju masama na njihovu narodnom jeziku, odbacujući grešnu Crkvu kao posrednika između čovjeka i Boga [Meister Eckhart (1260–1327) i najznačajniji njegov sljedbenik J. Tauler (1290–1361)].

Najsnažniji duhovni i intelektualni zamah doživljava renesansa u 14. i 15. st. u Firenzi, koja je ekonomski bila najrazvijeniji i najbogatiji talijanski i evropski grad. Razvijena suknarska industrija i snažno bankarstvo s porodicom Medici na čelu bila je ekonomska osnova toga fascinantnog uspona Firenze koja je s pravom dobila nadimak Atene modernog doba.[7] U Firenzi se rodio i prvi filozof historije nadolazeće epohe građanstva *Niccolò Machiavelli* pa je i zbog toga potrebno ocrtati intelektualnu atmosferu u kojoj je izrastao.

Sve ono što je karakteriziralo talijanske gradove – rimska municipalna tradicija, nedostatak centralne političke vlasti u Italiji, papinska država i njezino upletanje u cjelokupni društveni život, pogodan položaj s obzirom na trgovinu Istoka i Zapada – u razvoju Firenze se sve to odrazilo na najosebujniji način. U tomu toskanskom kraju javlja se prva humanistička kritika skolastike, plemstva, svećenstva, srednjovjekovnog asketizma i toliko karakteristična relativizacija religije koja je prisutna i kod kasnijih humanista. S Danteom, Petrarkom i Bocacciom ne

---

hije, i još uvijek značajna uloga i vlast Crkve, traju još nekoliko stoljeća. Sve to samo pokazuje da je prevladavanje jedne društveno-ekonomske formacije veoma dugotrajan historijski proces. Tu činjenicu nisu imali na umu mnogi suvremeni borci za nove socijalističke društveno-ekonomske odnose.

6 Ockham je bio također značajna filozofska ličnost koja se borila za odvajanje teologije od filozofije s osnovnom tezom da se vjerske dogme ne mogu razumski dokazivati. Jednako je tako značajan svojim nominalizmom koji je objektivno podrivao tomističku koncepciju univerzalija, koju je Crkva prihvatila kao svoje službeno učenje. Skepticizam koji je iz toga slijedio zahvatio je mnoge tadašnje teologe i profesore, posebno u Oxfordu i Parizu (J. Buridan, P. Ailly, Jean Gerson, N. d'Autrecourt). A nominalizam postaje poslije temeljni stav engleskih materijalista.

7 "U 15. stoljeću stekla je istaknut položaj financijska kuća Medici, koja je (osim rasprostranjene robne trgovine) održavala živ obračunski promet sa svim važnijim bankama, primala uloge, davala zajmove podjednako vladarima i lenskim gospodarima kao i trgovcima i obrtnicima." (J. Kulischer, *Opća ekonomska povijest*, Zagreb 1957, str. 342.) A na 263. str. Kulischer navodi da su Medičejci trgovali "suknom, svilom, krznom, žitom, vunom, kratkom robom, stipsom, šećerom, paprom itd., te posjedovali naseobine u Pisi, Milanu, Londonu, Brugesu, Antwerpenu, Lyonu itd.".

samo da oživljava novi duh i ton života nego se i poezija vraća narodnom izrazu upravo onako kao što su gradski magistrati napustili u svojim spisima latinski.

Srednjovjekovni duh religioznosti, asketizma i stalnoga straha od smrti i zagrobnog života, pa čak i kraja i propasti svijeta, duh koji se u filozofiji pretvorio u dogmatski deduktivni način mišljenja, ustupao je pomalo mjesto optimističkijem, intelektualnijem i slobodnijem odnosu prema svijetu i prema antičkoj prošlosti. Tek kad se zauzeo kritički stav prema vjekovnomu neprikosnovenom nametanju teološko-filozofske dogmatike, mogao se sagledati u pravom svjetlu stvaralački poganski duh antike.

"Simbolizam je u neku ruku živi duh srednjovjekovnog mišljenja. Navika da se sve stvari gledaju samo s obzirom na njihovu svrhovitost i njihov odnos prema vječnome bila je kadra da u misaonom svijetu sačuva svjetlucanje boja koje blijede i kolebanja granica koje se gube. Ali kad funkcija koja je stvorila simbole izostane ili postane čisto mehanička, tada se velebna zgrada odnosa koje je uspostavio bog pretvara u nekropolu. Sistematski idealizam koji ustanovljuje odnose među stvarima na temelju njihove tobožnje opće strukture, dovodi tako do ukočenosti i jalova klasificiranja. Čisto deduktivno svrstavanje pojmova u vrste i podvrste vrlo je jednostavno; ideje se tako poslušno slažu u kupolu građevine svijeta! Osim pravila apstraktne logike, ne postoji nikakav korektiv koji bi mogao dokazati ikakvu pogrešku u klasifikaciji, a time se duh zavodi u zabludu u pogledu vrijednosti njegove moći mišljenja i precjenjuje pouzdanost sistema. Svaka ideja, svaki pojam stoji kao zvijezda na nebu. Da bi se razabrala bit bilo koje stvari, ne pita se za njezinu unutrašnju građu, niti se gleda na dugu sjenu historije za njom, nego se podiže pogled prema nebu gdje ona sjaji kao ideja."[8]

Sasvim je razumljivo, kao što je bio slučaj i u Ateni, da se i ovaj novi klasni sukob između građanskih snaga i starih feudalno-crkvenih odnosa svestrano izrazio. Nova klasa u usponu uvijek je u totalnom sukobu s ancien régimeom. U filozofiji, znanostima i umjetnosti pogledi se okreću od neba prema prirodi i čovjeku. U duhovima sazrijeva svijest ne samo o veličini antike nego i o primarnosti ovoga svijeta, o čovjekovoj sreći i zadovoljstvu kao građanina i dijela prirode. U samoj Firenzi izrasta cijela jedna plejada umjetničkih gorostasa, od Giotta, Brunneleschija i Masaccia do Leonarda, Michelangela i dr., koji i u religioznim motivima unose novo, ljudskije i ovozemaljsko viđenje čovjeka. U filozofiji je po "Danteu i njegovim suvremenicima antička filozofija ponajprije udarila na talijanski život upravo s one strane, gdje je bila u

8 J. Huizinga, *Jesen srednjega vijeka,* Zagreb 1964, str. 218

najoštrijoj opreci prema kršćanstvu: u Italiji se naime javljaju epikurejci"[9].

I u tome je Firenza prednjačila. Upravo u njoj se antiskolastički duh u filozofiji očitovao na nekoliko načina: u jednoj filozofiji prirode i etici koja je bila inspirirana antičkom materijalističkom filozofijom Epikura i donekle stoika [Lorenzo Valla (1407–1457) i Pico della Mirandola (1463–1494)]; u platonizmu koji je oživio Gemistos Plethon (1355–1450) došavši iz Grčke u Firenzu i osnivanjem platoničke Akademije 1494. Marsilio Ficino (1433–1499) najpoznatiji firentinski platoničar, pokušao je pomiriti Platonovo i Aristotelovo učenje, a svojim vrsnim prijevodima Platona i Plotina djelovao je na razvoj platonizma.[10] I konačno, antiskolastički duh, uz naravno cijelu novu umjetnost, snažno je došao do izražaja i u historiografskim i filozofskohistorijskim djelima firentinskih historičara, koje možemo nazvati i prvim modernim historičarima novoga vijeka [Leonardo Bruni (1369–1444), Francesco Guicciardini (1438–1540) i Niccolò Machiavelli (1469–1527)].

Kod svih navedenih mislilaca, osobito kod filozofa, dolazi do izražaja potvrđivanje individualnosti, slobode ličnosti i težnja da se prirodu shvati bez prizivanja natprirodnih sila i uzroka. "Priroda i bog su jedno te isto", pisao je Lorenzo Valla i time na neki način anticipirao Spinozu, a Pico della Mirandola u svom govoru o dostojanstvu čovjeka (*De hominis dignitate*) kaže da "životinje donose iz materinje utrobe sa sobom, što treba da imadu; viši su duhovi od početka ili brzo poslije toga ono, što će do u vječnosti ostati. Samo ti imaš mogućnost razvoja, rast po slobodnoj volji, ti nosiš u sebi klice svestranog života."[11]

---

9 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 277.

10 Pod utjecajem tadašnjega platonizma bio je i naš filozof Frane Petrić (1529–1597) koji je za vrijeme studija u Padovi postao neoplatonovac i oštar protivnik Aristotela. Njega spominjemo ovdje zato što je god. 1560. objavio djelo *Deset dijaloga o povijesti* (*Della historia dieca dialoghi*) koje ne stoji na onoj liniji građanske misli koja kulminira u revolucionarnoj teoriji društvenog ugovora. Ovo njegovo djelo proizlazi pretežno iz tadašnjih humanističkih rasprava o biti, značenju i smislu historiografije koje nalazimo kod talijanskih historičara, kao i kod F. Robertella, A. Viperana, U. Fogliatta i drugih. S tom je intencijom pisana i Petrićeva rasprava. Međutim, koliko je tadašnja misao u vezi s problemom historije evoluirala, vidimo i kod Petrića u razgovoru u X. knjizi, kada Petrić pita sugovornika: "A sad, recite mi, gospodine Camillo, nije li i povijest već božje djelo?" "Nije." "Niti prirode?" "Niti njezino". "Nego čovjekovo?" "Da, njegovo!" odgovori on." (F. Petrić, *10 dijaloga o povijesti*, Pula-Rijeka 1980, str. 267.) Ili na str. 135, kad sam Petrić kaže: "Budući da povijest nije ništa drugo nego sjećanje na ono što je ljudsko, a jer se sve ljudsko svodi na tri temeljne točke, onda se i ono što je sadržano u povijesti može svesti na troje: na ono što je časno, korisno i ugodno." (*Ibid.*, str. 135.)

11 Cit. po J. Burckhardtu, *ibid.*, str. 197.

Potrebno je navesti, radi razumijevanja duhovne klime toga vremena, da se u Padovi razvijao studij Aristotela, ali pod utjecajem Averroesa i Aleksandra od Afrodizije. To je samo značilo da su se ti mislioci, prvenstveno Petrus Pomponacije (1462–1524), već značajno približili materijalizmu i ateizmu. To je, naravno, uzbudilo crkvene krugove, koji na Lateranskom saboru 1512. god. osuđuju averoizam i aleksandrizam, a P. Pomponacije, kao i mnogi drugi mislioci sličnih materijalističkih tendencija [npr. B. Telesio (1508–1588)] doživljuju progone.

Niccolò Machiavelli

Machiavellijev život (1469–1527) pada upravo u to razdoblje bujnoga i burnog razvoja firentinskoga i talijanskog duha. Historičar i osnivač znanosti o politici, Machiavelli se rodio nedugo nakon smrti glavnih predstavnika talijanske humanističke historiografije – Leonarda Brunija, pisca historije Firenze u 12 knjiga i Flavija Bionda (1388–1463), arheologa i topografa antičkog Rima koji je među prvima nastojao ustanoviti opća načela kritike izvora. Na toj liniji stvaranja kritičke historiografije Machiavelli je imao prethodnika i u Lorenzu Valli, koji je dokazao da je Konstatinova donacija, na kojoj je Crkva temeljila opravdanje svoje svjetovne vlasti u zapadnom dijelu Rimskoga Carstva, falsifikat iz 8. stoljeća; F. Guicciardini, pisac prve cjelovite *Historije Italije*, bio je Machiavellijev prijatelj.

Nije bitno da navodim sve poslove kojima se Machiavelli bavio u toku života u markantnom razdoblju Firenze i Italije u drugoj polovini 15. st. u kojemu dominiraju ličnosti Lorenza Medicija, zvanog Veličanstveni, i pape Aleksandra VI. Borgie. Dovoljno je samo navesti da je kao pripadnik srednjega sloja građanstva bio duže vremena u službi firentinske republike kao sekretar Druge kancelarije, koja se bavila vanjskim poslovima i ratnom politikom. Svojim lucidnim i oštrim umom pratio je i analizirao sva zbivanja i peripetije kroz koje su Firenza i razjedinjena Italija prolazile u borbi tadašnjih velikih sila, ponajprije Francuske, Španjolske i Njemačke, za prevlast u Italiji. Vidjevši slabost Italije zbog njezine rascjepkanosti, Machiavelli je držao da je njezin spas u toj opkoljenosti od sve moćnijih stranih država, u centraliziranoj nacionalnoj državi.[12] Za taj cilj – a politika prema Machiavelliju mora izražava-

12 I Dante se u svom djelu *Monarhija* (oko 1310) zanosio još uvijek jednim jedinstvenim svjetovnim carstvom, što je Machiavelli u svoje vrijeme već držao iluzornim. Njegova je osnovna životna preokupacija bila ujedinjenje Italije, za što je trebalo čekati još nekoliko stoljeća.

ti nacionalni interes, a nikakve moralne maksime – opravdana su sva sredstva koja njemu vode, jer pozitivne posljedice njegova ostvarenja nadilaze eventualne negativne taktičke postupke. Njegovi su klasni protivnici, i tada i poslije, s pojmom "makjavelizam" bacili pravu anatemu na republikanca i oštrog kritičara feudalno-crkvene politike, kao propovjednika nemorala i nečasnih postupaka u politici. Kad je Machiavelli teorijski odijelio politiku od morala, učinio je to zato što je svojim hladnim i bistrim umom imao hrabrosti da ustvrdi samo ono što je bila stvarnost politike i u antici i u srednjemu vijeku, od pojedinih kraljeva i feudalaca do samoga rimskog pape.[13]

U toj svojoj oštroumnoj analizi historije Machiavelli potpuno napušta srednjovjekovno teološko i eshatološko shvaćanje historije i odbacuje svako ideologiziranje i procjenjivanje s nekih apstraktnih idealiziranih pretpostavaka. Tako dolazi do zaključka da su ne samo interesi pokretačka snaga historije, nego u svojim *Raspravama*, kao i u historiji Firenze, već jasno uočava da se ti interesi artikuliraju kao klasni i da je borba klasa njezina unutrašnja dinamika, pa čak i način ostvarivanja društvenog progresa. "Teška i prirodna neprijateljstva što postoje između pučana i plemića, izazvana željom jednih da zapovijedaju a drugih da ne slušaju, uzroci su svih zala što se rađaju u gradovima; jer s različitošću tih raspoloženja hrane sve druge stvari koje uznemiruju republike."[14]

Do ovoga izvanrednog uvida Machiavelli je već bio došao i u svojim analizama i razmišljanjima o djelu Tita Livija. Ono što ga pri tome raz-

13 U vezi s papinim postupcima Machiavelli je pisao: "Aleksandar VI. nije ništa drugo radio niti išta drugo smišljao doli to kako će varati ljude, i uvijek je nalazio ljudi na kojima će izvoditi prijevare." (*Vladar*, str. 129.) Ili u svojim *Raspravama*, kada piše da "što Crkvi i svećenicima mi Talijani dugujemo, to je što smo postali bezvjerci i zli, ali ima nešto gore od toga što je uzrokom naše propasti. To je da je Crkva ovu našu zemlju držala i da drži u neslozi. [...] Kako, dakle, Crkva nije bila moćna da bi mogla osvojiti Italiju niti je dopuštala da je drugi osvoji, Italija nije mogla doći pod jednog vođu, nego je bila pod više vladara i gospodara, što joj je uzrokovalo toliku neslogu i toliku slabost te je spala na to da postane plijenom ne samo moćnih barbara nego bilo koga tko je napadne." (*Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, Izabrana djela, I, Zagreb 1985, str. 176-177.) Machiavellija su veoma dobro razumjeli i cijenili veliki predstavnici građanske misli, od Spinoze, Diderota i Rousseaua do Fichtea i Hegela.

14 N. Machiavelli, *Firentinske povijesti*, Izabrana djela, II, Zagreb 1985, str. 114. To isto kaže i u proslovu svoga djela da se u "Rimu, kao što svatko zna, pošto su iz njega prognani kraljevi, rodio razdor između plemića i pučana, i u njemu se održa sve do njegove propasti; tako bješe i s Atenom; tako i sa svim drugim republikama što u ona vremena cvjetahu" (str. 40). U ovom djelu, u trećem poglavlju, Machiavelli je opisao klasni karakter ustanka ciompa, najsiromašnijih vunarskih radnika, "podložnika" kako ih on naziva, koji je počeo u Firenzi 1378., što samo pokazuje snagu njegove opservacije, koju je i Marx veoma cijenio.

likuje od mnogih historičara i humanista njegova vremena jest uvid da su te unutrašnje klasne suprotnosti bile pozitivni dinamički faktor razvoja tih društava. "Oni što osuđuju uzbune između plemića i puka, osuđuju, po mojem mišljenju, ono što je bilo prvim uzrokom da Rim bude slobodan, i više misle na buku i viku u tim uzbunama negoli na povoljne učinke koji su iz njih nastajali; ne vode računa o tome da u svakoj republici vladaju dva različita raspoloženja, jedno u puku, drugo u velikašu, i kako svi zakoni što se donose u korist slobode nastaju zbog njihove razjedinjenosti, kao što se lako može opaziti da se dogodilo u Rimu; jer od Tarkvinija do Grakhâ, što će reći preko tri stotine godina, neredi su u Rimu rijetko uzrokovali progonstva, a još rjeđe krv. I zato se te promjene ne mogu držati štetnima niti treba misliti da je republika bila u razdoru, jer u tolikom razdoblju zbog svojih sporova nije u progonstvo poslala više od osam ili deset građana, a vrlo ih malo dala ubiti i nije ih mnogo osudila na plaćanje globe. Ni na koji se način također jedna republika ne smije nazvati nesređenom, kad ima toliko primjera vrline, jer dobri su primjeri posljedak dobra odgoja, dobar odgoj dobrih zakona, a dobri zakoni nereda koji mnogi nesmotreno osuđuju; jer tko dobro bude istraživao njihov cilj, uvidjet će da oni nisu uzrokovali nikakav progon ili nasilje na štetu općeg dobra, nego zakone i uredbe za dobrobit javne slobode."[15]

Ono što je bitno i veliko u ovim Machiavellijevim razmišljanjima jest ne samo njegova spoznaja da je historija (naravno, ona koja je bila u njegovo vrijeme poznata) konstituirana unutrašnjom borbom klasa, da sve one slijede svoje interese jer "narod neće da njime vladaju velikaši i ugnjetavaju ga, dok velikaši hoće da vladaju narodom i ugnjetavaju ga"[16], nego da tumačenju i razumijevanju historije ne možemo prilaziti s apstraktnim kategorijama. Machiavelli je prvi veliki mislilac koji uvida historičnost, a to znači i relativnost određenih historijskih kategorija. Dijalektički, historijski način tumačenja povijesti ima u Machiavelliju svoga velikog začetnika. Procjena određenih zbivanja i postupaka ne ovisi dakle o jednom zauvijek definiranim pojmovima – što je također bilo usmjereno protiv skolastičke dogmatike – nego o tome vodi li određena djelatnost konsolidaciji, sreći i slobodi jednog društva. U tom pogledu iluzorno je zamišljati društvo kao neku idealnu zajednicu i tako se ponašati. "Mnogi su zamišljali republike i monarhije za koje se nije nikada ni vidjelo ni čulo da su odista postojale. Od toga kako se živi

15 N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, Izabrana djela I, str. 161.

16 N. Machiavelli, *Vladar*, Izabrana djela I, str. 115. I malo dalje Machiavelli piše da su "težnje naroda mnogo časnije od težnja velikaša, jer oni hoće da tlače, narod da ne bude tlačen" (str. 116).

do toga kako bi valjalo živjeti toliko je daleko da onaj koji zanemaruje ono što se radi zbog onoga što bi se imalo raditi, prije da nastoji oko svoje propasti negoli oko održanja; među tolikima koji nisu dobri mora propasti čovjek koji hoće da u svemu postupa kako je dobro. Stoga vladar koji želi opstati mora nužno naučiti da ne bude dobar, pa se toga držati, ili od toga odstupati, već prema potrebi."[17]

On veoma dobro zna da je najpoželjnije da jedan vladar ima najbolja svojstva, iako ih ne može imati sva, jer to slaba ljudska narav ne dopušta. Zato se u svojoj djelatnosti, da bi sačuvao svoju državu, mora služiti onim svojstvima koja vode tome cilju. "Osim toga, ne mora se brinuti što će izaći na zao glas zbog osobina bez kojih teško da bi spasio državu; jer razmotrimo li dobro, naći ćemo osobina koje će nam se učiniti kao vrline: povedemo li se za njima, eto gotove propasti; neke druge će nam se opet pričiniti kao poroci, a povedemo li se za njima, bit će nam na sigurnost i na dobrobit."[18]

Procjene ljudskih djela ovise dakle o vremenu u kome se događaju. Kada netko ne razumije "duh vremena" i pokušava upravljati ili djelovati neadekvatnim sredstvima, bez obzira na to da li dobrim ili lošim, mora doživjeti neuspjeh i osudu kao historijska ličnost. Historijske okolnosti nisu apsolutna determinanta, a ponajmanje sudbina ili Bog. Mnogi misle, kaže Machivaelli, kako sudbina i Bog na taj način upravljaju svijetom da ljudi ništa ne mogu promijeniti. Međutim, Machiavelli drži da ljudska slobodna volja nije zamrla i da sudbina možda upravlja polovinom naših djela, ali za onu drugu polovinu sami smo odgovorni, kao što je mislio uglavnom i njegov sunarodnjak Pico della Mirandola. Sudbina pokazuje svoju moć tamo gdje nema pripravne muževnosti da joj se odupre. Zato se ne može u svim prilikama djelovati jednako i "sretan je onaj, koji postupa onako kako to ište duh vremena; i obratno, da je nesretan onaj koji postupa protivno duhu vremena"[19].

17 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 125-126.

18 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 126. I na drugom mjestu piše: "Tu moramo napomenuti da čovjek na sebe navlači mržnju kako dobrim tako i opakim djelima; stoga je, kako sam gore kazao, ako hoće zadržati vlast, često prisiljen da ne bude dobar; jer kad je pokvaren onaj sloj, bio to narod, vojska ili plemstvo, za koji ti smatraš da ti je za održanje potreban, ne preostaje ti drugo nego da se povedeš za njegovom ćudi i da njega zadovoljiš: u tome slučaju dobra su djela samo na štetu" (str. 133). A nešto dalje kad piše o tome je li gradnja tvrđava korisna ili nekorisna, Machiavelli opet pokazuje svoj smisao za konkretno historijsko rješavanje pitanja: "Tvrđave su, dakle, korisne ili nekorisne, prema vremenima: ako ti s jedne strane koriste, s druge ti škode. [...] Stoga ti je najbolja tvrđava ako te narod ne mrzi; ako te narod mrzi, neće te tvrđava spasiti; kad se narod već jednom latio oružja, naći će se i stranac da mu pruži pomoć" (str. 137).

19 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 142.

Prema tome, u svojoj težnji za slavom i bogatstvom ljudi različito postupaju – jedan obzirno, drugi naprasito, jedan silom, drugi milom. I svatko može, posve oprečnim postupcima doći do istoga cilja. "To ovisi jedino o duhu vremena, je li on u skladu s njihovim postupkom ili nije. Otuda i potječu ono što sam rekao da dvojica iako rade na različite načine postizavaju isti učinak, dok od dvojice koji isto postupaju, jedan postigne svrhu, drugi ne postigne."[20]

Rijetko je koji mislilac, i ne samo građanske klase nego i kasnije, s tako malo predrasuda prilazio historiji i čovjeku kao stvarnom demijurgu te historije. Machiavelli je morao, naravno, platiti danak i svom vremenu, koje se još nije moglo riješiti svih nehistorijskih gledanja na čovjeka što ih je baštinilo od vjekovne teološke i skolastičke dogmatike. Ali to je bila karakteristika mišljenja svih građanskih teoretičara i ideologa sve do kraja 18. st.

Tek kada se građanska misao riješila teološke dogme o stvaranju čovjeka, a on je kao stvoren morao biti oduvijek uglavnom jednak po svojim svojstvima, sposobnostima i mogućnostima, tek tada se moglo i čovjeka shvatiti evolutivno, tj. da je u toku svoga razvoja stvarao i svoje vlastite snage, preobražavajući prirodu, stvarajući jezik i razvijajući svoje mišljenje. Za građanske je mislioce u tim stoljećima, od 14. do 18., čovjek fungirao kao jednom zauvijek gotova i uspostavljena ličnost. Pa tako i Machiavelli, kada se jednom upustio u razmatranje geneze čovjekove historije, uglavnom slijedi demokritovsko-epikurejsku koncepciju koju je poznavao, kao što danas znamo, iz Lukrecijeve poeme o prirodi. Ali bez one konzekventne dijalektike, kako rekosmo, koja je bila svojstvena toj antičkoj materijalističkoj misli. Tako prema Machiavellijevu mišljenju, "slučajno nastaju svi ti oblici vladavine među ljudima, jer su na početku svijeta stanovnici bili malobrojni, neko su vrijeme živjeli raspršeni poput životinja, zatim se ljudski rod umnogostručio, pa su se okupili zajedno, a da bi se mogli bolje braniti, počeše između sebe gledati tko je najkršniji i najsrčaniji pa su ga prihvatili kao vođu i slušali. Od toga doba potječe spoznaja o razlici između onoga što je čestito i dobro i onoga što je pogubno i loše, jer kad se opazilo da netko udi svom dobročinitelju, nastade osjećaj mržnje i žaljenja među ljudima, te su kudili nezahvalnike a častili one što su bili zahvalni misleći i na jednake nepravde što su njima mogle biti nanesene, pa da bi slično zlo izbjegli odlučiše donijeti zakone, uvesti kazne protiv prekršitelja: otud dolazi spoznaja o pravdi."[21]

20 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 143.

21 N. Machiavelli, *Rasprave o prvoj dekadi Tita Livija*, str. 158. Interesantno je napomenuti da ovu demokritovsko-epikurovsku koncepciju nalazimo i u razmi-

U ovim razmatranjima je dakle u potpunosti napušteno dotadašnje kršćansko shvaćanje o postanku i razvoju čovjeka, kao i organicistička teorija društvenog ustrojstva. U tim Machiavellijevim shvaćanjima začetak je, kako vidimo, i teorije društvenog ugovora (jer ljudi su sebi odabrali vođe) koja nešto kasnije, u 17. i 18. st., postaje revolucionarna antifeudalna koncepcija građanstva.

U daljnjem razvoju društva, drži Machiavelli, nasljednici tih prvih vladara su se stali izrođivati, vjerujući da vladari moraju jedni druge nadmašivati u raskoši i pohoti i u drugim užicima. Nastaje mržnja prema takvim vladarima, a oni sami zbog straha prelaze na nasilje i tako nastaje tiranija. Tada nastaju i urote protiv takvih tirana i uspostavljanje vlasti optimata. Njihovi nastavljači počinjaju međutim iste greške kao i prvi vladari, pa se narod pobuni i uspostavi pučku vladu, demokraciju koja nakon izvjesnog vremena zapada u iste nevolje te se vlast vraća opet principatu i tako se redom ciklički obnavljaju ove vrste vladavine. "Takav je krug u kojemu se vrtjela i u kojemu se vrti vladavina svih država, ali rijetko se vraćaju na iste oblike, jer gotovo ni jedna država ne može toliko potrajati da može mnogo puta proći kroz te promjene i održati se. Događa se, naprotiv, da se država koju pogode nedaće, kad joj uzmanjka pomoć i snaga, podvrgne drugoj srodnoj i bolje od nje uređenoj; ali ako se to ne dogodi, u beskraj se preobražava u spomenutim vladavinama."[22]

U tim je koncepcijama uočljiv utjecaj Epikurove kao i Polibijeve cikličke teorije, koja je uglavnom bila, kao što smo već vidjeli, svojstvena antičkoj misli. Psihologističko tumačenje razvoja i propadanja pojedinih društava svojstveno je i Machiavelliju, kao i mnogim drugim misliocima, iako je on u konkretnoj analizi pojedinih zbivanja uočavao i druge pokretačke snage razvoja. Machiavelli se inače ne zalaže ni za jedan od navedenih dobrih oblika vladavine, nego, poput mnogih antičkih i drugih mislilaca, misli da je kombinacija svih triju ponajbolja. "Smatram, prema tome, da su svi navedeni oblici vladanja pogubni, jer su one tri dobre vrste kratkotrajne, a tri slabe su nevaljale. Budući da oni što pametno donose zakone znadu za tu manu, izbjegavaju svaki od tih načina sam po sebi pa izaberu jedan koji bi sadržavao sve ostale, smatrajući ga čvršćim i postojanijim, jer se u istom gradu uzajamno isprepleću principat, optimati i pučka vlast."[23]

šljanjima *Cicerona* (*De inventione*) koji je bio suvremenik Lukrecija Kara. Nju je davno prije Machiavellija bio zapisao Danteov učitelj Brunetto Latini (1220-1294) u djelu *Tresoro*, u kojem također uočava značenje i važnost rada u razvoju čovjeka.

22 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 158-159.

23 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 159.

Nema dakle nikakvih vječnih oblika društvenog ustrojstva, jer je to onemogućeno samim svojstvima čovjekovim. Ljudi "čine dobra djela samo iz nužde, ali čim im se pruži sloboda odlučivanja te se uzmognu raspojasati, odmah posvuda nastanu neredi i poremećaji."[24] Sve se dakle u ljudskom društvu "giba i ne može ostati nepomično, nužno je i dizanje i spuštanje, a na mnoge stvari na koje te ne upućuje razum, upućuje te nužda. Tako se događa da republiku uređenu tako da se održava ne šireći se, nužda navede da se širi, što joj oduzimlje temelje i ubrzo je upropasti. S druge strane, ako joj je nebo sklono pa ne mora ratovati, mirovanje bi je učinilo ili mlohavom ili nesložnom, a to bi oboje ili svako za sebe bilo povod njezinoj propasti. Stoga, u nemogućnosti, po mojem mišljenju, da se takva ravnoteža uspostavi i održi, valja, uređujući republiku, misliti na najčasnije opredjeljenje, tako da ona, ako je i navede nužda da se širi, uzmogne i očuvati osvojeno."[25]

U tomu cikličkom razvoju društva vraćanje na prvobitne oblike, iako nikad u potpunosti jednake, zdravo je i korisno. "Stoga su sređenije i dugovječnije one koje se s pomoću svojih zakona mogu često obnavljati, ili se slučajno, mimo tih zakona, obnove. I jasnije je od svjetlosti da ta tijela ne traju ako se ne obnavljaju."[26]

U Machiavelliju je, kako vidimo, nastupajuća evropska građanska klasa imala svoga prvog i najlucidnijega teoretičara politike i filozofsko-historijskog mislioca. S pravom je Horkheimer nazvao Machiavellija "prvim filozofom historije novoga vremena" i "prvoborcem građanskog društva koje se uzdiže."[27]

Smionost Machiavellija da u Italiji u 15. st. zastupa tako izrazite antiskolastičke stavove i kritičke objekcije protiv papinstva bila je omogućena jakošću i slobodom tadašnje Firenze. Uz druge već spomenute firentinske mislioce bio je on vjesnik intelektualnih i socijalnih bura na evropskom tlu koje već pri kraju njegova života započinju s reformacijom, a na intelektualnom planu još više s novom racionalističkom i materijalističkom filozofijom.

---

24 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 160.

25 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 165.

26 N. Machiavelli, *ibid.*, str. 288. Istu misao izriče i u svojim *Firentinskim povijestima*: "Pokrajine znaju ponajčešće, u promjenama što ih doživljuju, od reda stići do nereda, a zatim opet od nereda prijeći na red; jer, budući da priroda nije dopustila svjetovnim stvarima da se ustale, čim one dosegnu svoje krajnje savršenstvo, nemajući više kamo uzlaziti, treba da silaze; i slično, kad silaze i zbog nereda stignu do zadnje dubine, ne mogavši više silaziti, nužno treba da se penju, i tako se uvijek od dobra silazi do zla, i od zla se uzlazi do dobra." (*Firentinske povijesti*, str. 170.)

27 M. Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. Main 1971, str. 31.

Jean Bodin

Historiografija je u srednjem vijeku u Francuskoj, kao i svuda u Evropi, bila u rukama monaha u samostanima. Osnovno obilježje ove historiografije jest da su to bile uglavnom više ili manje pouzdane kronike. U Francuskoj su među najpoznatijima bile "Kronike Francuske" koje su sezale do vladavine Louisa XI.

Nakon 13. stoljeća već se javljaju i svjetovni pisci sa svojim kronikama i historijama, među kojima je najpoznatiji *J. Froissart* (oko 1377–1404) koji piše povijest 14. stoljeća, ne samo Francuske nego i nekih drugih evropskih zemalja. Među poznatijima je i *P. Commines* (oko 1447–1511) koji je opisao razdoblje Francuske u 15. stoljeću u kojemu dominira figura Louisa XI, jednog od utemeljitelja francuskog centralizma i apsolutizma.

Francuska u 16. stoljeću, u kojem živi *Jean Bodin* (1530–1596) ne doživljava samo svoju kulturnu renesansu nego je istodobno u kovitlacu građanskih i vjerskih ratova koji je potresaju više od jednog stoljeća. Usporedno s ratovima francuskih kraljeva da do kraja skrše partikularnu moć plemstva i ostvare centraliziranu apsolutnu monarhiju, vode se i ratovi s hugenotima, koje podržava i dio plemstva, a Bodin doživljava i najtragičniju epizodu u tim sukobima, krvavu Bartolomejsku noć 1572. godine. Nantskim ediktom (1598. god.), što ga je objavio Henri IV., situacija se među zavađenim stranama donekle smirila, ali su kasnija ponovna zaoštravanja i sukobi doveli do dokidanja edikta od strane Louisa XIV. (1685), kada i započinje najveći egzodus francuskih protestanata (hugenota) iz Francuske u Švicarsku, Njemačku, Englesku i Nizozemsku.

U takvu se burnom vremenu rodio i živio J. Bodin, jedan od najsposobnijih i najkulturnijih predstavnika francuskoga građanstva u to doba. Rodio se u Angersu, u građanskoj obrtničkoj obitelji, kada je Angers bio razvijeni trgovački grad s poznatim pravnim fakultetom, koji je bio i osnova novog univerziteta na prijelazu 15. u 16. stoljeće. Studirao je u Parizu u kome su se tada ukrštale mnoge idejne tendencije i koji je privlačio najbolji evropski intelektualni svijet. Već tada je imao okapanja zbog svojih slobodnijih pogleda. Studije nastavlja u Toulouseu, gdje je jedno vrijeme i ostao kao predavač. U već navedenim vjerskim razmiricama između katolika i hugenota nije sudjelovao, iako je i kasnije odlučno zastupao princip vjerske tolerancije. Nakon povratka u Pariz, Bodin se angažira u državnoj službi, ali dolazi zbog svoga vjerski tolerantnog stava u nemilost kralja Henrija III. Godine 1576. sudjelovao je na zasjedanju generalnih staleža u Bloisu, a te godine objavljuje i svoje najpoznatije političko djelo *De la République*. Pri kraju života bio je

pristalica Henrija IV, sposobnoga i dalekovidnoga francuskog kralja koji nije uspio završiti svoje djelo, poginuvši od ruke vjerskoga fanatika.

Za problematiku filozofije historije najvažnije je Bodinovo djelo *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Metoda da se olakša spoznaja historije) koje je objavio 1566. god. Definitivni i prošireni tekst drugog izdanja objavljen je 1572.

Poput većine djela sve do kraja 18. stoljeća, niti ovo Bodinovo djelo nije izrazito filozofskohistorijsko. Bodin je bio prvenstveno politički mislilac, poput njegova renesansnog prethodnika Machiavellija, te je i njegovo glavno djelo o republici posvećeno toj znanosti koju je već tada, među prvima, nazvao *la science politique* (politička znanost). Međutim, Bodin je bio također zainteresiran, nakon svih iskustava osobito sa srednjovjekovnim kronikama, da razradi i metodu kojom bi se moglo bolje i istinitije proučavati i razumjeti historiju. U tim svojim metodskim razmatranjima dotaknuo je i mnoge teme koje imaju i filozofskohistorijsko značenje.

Povijest je za Bodina značajna znanost koja ima različita djelovanja i utjecaje, te je zato važno znati kako se ona treba izučavati. "Ima tri vrste historije ili istinitih pripovijedanja, pisao je Bodin: ljudska historija, prirodna historija i sveta historija. Prva se odnosi na čovjeka, druga na prirodu, a treća na njezina tvorca. Jedna prikazuje ponašanje ljudi kroz njihova društva; druga proučava uzroke koji djeluju u prirodi i izvodi njihovo progresivno kretanje počevši od jednoga prvog principa; posljednja na kraju istražuje i promatra djelovanje i manifestacije Boga Suverena i besmrtnih duhova."[28]

Već se u ovomu početnom Bodinovu stavu vidi da se odvojio od teološke koncepcije koja je i nakon njega još dugo vremena perzistirala, posebno u vjerskim krugovima. On ne izjednačuje ljudsku historiju niti s prirodnom, ali niti s božanskom. A u ovoj ljudskoj historiji "treba nam sada razlikovati univerzalnu historiju i partikularne historije."[29] Partikularne govore o zbivanjima i činjenicama u vezi s jednim čovjekom ili najviše o jednom narodu. A univerzalna historija govori o podvizima više ljudi ili više gradova, i to ili uspoređujući više naroda, kao npr.

---

28 Jean Bodin, *La Méthode pour faciliter la connaissance de l'Histoire, Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*, Pariz 1951, str. 281. Na kraju poglavlja Bodin kaže: ako netko ne želi miješati matematiku s prirodnim naukama, onda može ustvrditi četiri vrste historije: "ljudsku historiju nesigurnu i konfuznu; prirodnu historiju normalno izvjesnu, osim u slučaju kad je predominantan utjecaj materije ili nekog zlog duha pomutio tu izvjesnost te je čini nejednakom samoj sebi, matematska historija, još izvjesnija jer ona izmiče svakom uplivu materije; konačno sveta historija, najizvjesnija od svih i koja je po svojoj biti gotovo nepromjenjiva. Takve su podjele historije." (J. Bodin, *ibid.*, str. 283.)

29 J. Bodin, *ibid.*, str. 282.

Perzijance, Grke i Egipćane, ili proučavajući sve one čija su nam ponašanja i djelovanja prenesena, a posebno onih najvećih.

Historiju možemo definirati kao "točno pripovijedanje o prošlim zbivanjima."[30] Ali ljudske stvari su tako raznovrsne, složenost tako velika, masa podataka golema, pa ih zato moramo rasporediti na dobro utvrđene grupe ili klase. Zato misli metodički izložiti u tri knjige cjelinu zajedničkih crta historije, te će prva biti posvećena ljudskim stvarima, druga prirodnim činjenicama koje često interveniraju u historiji i treća religioznim činjenicama.

Ljudska djela obuhvaćaju namjere, riječi i činjenice koje je čovjek izvršio pod vladavinom volje. "Volja je zapravo gospodarica ljudskih djela..."[31] te "ljudska historija proizlazi poglavito iz volje ljudi koja nikad nije jednaka samoj sebi i nikad se ne nazire njezin kraj. Svaki dan zapravo nastaju novi zakoni, novi običaji, nove institucije, novi obredi i ljudske djelatnosti ne prestaju voditi do novih pogrešaka..."[32]

Ovaj Bodinov stav već je novovjeki filozofski stav evropskoga građanina kome skolastika više ne daje odgovore na nove historijske izazove. Bilo je to na istoj liniji realističke i kritičke misli Machiavellija, kao i nešto poslije velikih mislilaca Bacona i Descartesa koji su ne samo svojim novim metodama nego i cjelokupnim stavom prema svijetu i čovjeku naviještali kraj vladavine teološke misli. Jer, kako je pisao Bodin, "ljudska historija u prvom redu proizlazi iz volje ljudi", a kako je instinkt održanja najdublje usađen u našim srcima, prve ljudske akcije teže da nam osiguraju životni minimum, zatim višak bez kojeg bi život bio suviše sirov, zatim udobnost života koja još nije luksuz, zatim luksuz ali još uvijek ne pretjerani. "Tako se rađa želja za povećanjem bogatstva."[33] Ali, kako nema granica uživanjima, ljudi teže slavi koja će ih uzdići na prvo mjesto. Odatle strast vladanja, nesuglasice, ratovi, ropstvo, masakri. Slava je iz takvih okolnosti uzaludna, te ljudi koji su rođeni plemeniti, težit će drugim aktivnostima koje su moralne.

Da bi se razumjelo različitost ljudskih institucija, država i njihovih sudbina, treba poznavati uzroke ljudskih razlika. Pri tome Bodin nastavlja, ali s određenim razlikama, na mnoga razmišljanja u antici koja su vezivala postojanje ljudskih razlika za razna podneblja, klime i slične prirodne uzroke. Stari su, kaže Bodin, gotovo jednodušni da ljudi sjevera imaju snažnije tijelo i da su mnogo viši, a južnjaci slabiji, ali jači duhom. Međutim, dokle seže ta vrlina sjevernjaka i južnjaka? U čemu

30 J. Bodin, *ibid.*, str. 287.

31 J. Bodin, *ibid.*, str. 287.

32 J. Bodin, *ibid.*, str. 282.

33 J. Bodin, *ibid.*, str. 288.

se sastoji utjecaj Istoka i Zapada? Što treba misliti o običajima i prirodi svakog od njih? To su, kaže, teška pitanja, a dosad još nitko nije pronio baklju u toj tmini.[34]

Navodeći sva ta različita i slična mišljenja historičara i filozofa o razlikama ljudi i raznim podnebljima, Bodin na kraju postavlja pitanje koliko *zakon* može promijeniti ljudsku prirodu. Jer, u tome je velika ideja Bodinova – čovjek nije jednom zauvijek dan i određen, kao što se vjekovima mislilo, nego se mijenja. Njemu je jasno, što mu historijsko iskustvo pokazuje, da se čovjek i narodi mijenjaju, pa su tako Nijemci, nekad razbarušeni, grubi i divlji, danas u vrhu nacija u znanosti, filozofiji, oružju itd. Nema dakle ničega prirodnog što se ne bi moglo promijeniti dobrim ili lošim zakonima. Jednako su tako i religije mijenjale narode. “Mi zapravo vidimo kako su religije imale dovoljno snage i djelotvornosti da iz temelja promijene običaje i pokvarenu prirodu čovjeka: ipak se ne može reći da je svaki trag prethodne prirode potpuno iščezao.”[35]

U šestom poglavlju Bodin je razmatrao problem konstitucije republika, što je izrazito pitanje političke i sociološke znanosti. Raspravljajući o pitanjima građanina, o magistratima, suverenitetu, raznim oblicima vlasti itd., Bodin se opredijelio za monarhiju navodeći kao argumente da je i u prirodi uvijek na čelu jedan (u stadu, košnici itd.), kao što je i kod minerala dijamant najbolji, kod metala zlato, među zvijezdama Sunce i, konačno, u cijelom svemiru jedan bog.[36] Bilo je to u skladu s progresivnom tendencijom njegova vremena kada se stvarala jedinstvena francuska država i nacija.

Priznavajući monarhiju kao najbolju vladavinu, građanin Bodin joj je ipak postavljao ograničenja u ulozi državnih staleža i skupštine od koje je kralj morao dobiti odobrenje za ubiranje novih poreza. Jednako tako Bodinu nije bila strana misao da u slučaju demokratske i aristokratske vlade i narod može imati suverenitet poput monarha u monarhiji. “Budući da je u demokraciji ili aristokraciji vlast naroda ili plemenitih jednaka moći koju kralj ima u monarhiji, priličilo bi dakle priznati narodu, ako bi se to dogodilo, te fundamentalne atribute suvereniteta.”[37]

34 Vidi J. Bodin, *ibid.*, str. 314. Ovdje samo napominjem da Bodin u IV. i V. poglavlju iscrpno navodi mišljenja o tim problemima gotovo svih historičara i filozofa od antike do njegova vremena, upozoravajući na njihove zablude ili prednosti. Literatura koja je pri tome navedena zaista je impresivna, ali ovdje moramo sva ta citiranja i razmatranja izostaviti.

35 J. Bodin, *ibid.*, str. 345.

36 Vidi J. Bodin, *ibid.*, str. 414.

37 J. Bodin, *ibid.*, str. 360.

Nakon što je pokazao i objasnio što je građanin, država, grad, magistrati, suverenitet itd., Bodin, u skladu sa svojim shvaćanjem promjenjivosti čovjeka, kaže da će sada pokazati i transformacije država. Tu posebno dolazi do izražaja Bodinov evolucionizam i raskid s dotadašnjim cikličkim shvaćanjem razvoja historije. "Ako slijedimo progresivnu evoluciju društva, od njegova prvobitnog oblika do onoga koji sada manifestira njegovu najveću mogućnost regulirajući odnose svih građana jednih prema drugima, otkrit ćemo jedan gotovo beskonačan broj etapa i promjena."[38] Od najprimitivnijih oblika koji čine jednu obitelj čovjeka sa ženom, preko nekoliko obitelji zajedno pa dalje, stvaralo se društvo kompleksnijih oblika. Tako su nastajale fratrije, sela, gradovi, pokrajine itd. "I eto kako prijateljstvo, veza ljudskog društva, izašavši iz jedinstvene postojbine da bi se povezalo s drugima, i završilo proširivši se u obitelji u burgove, varoši, gradove i nacije do obuhvaćanja cijelog ljudskog roda. Takva su bila dakle dva glavna izvora udruživanja među ljudima, bilo da je čovjek, koji po svojoj prirodi želi društvo, bio dotle slobodno doveden aktom svoje volje, bilo da ga je nužnost prisilila da se okupi s drugim bićima koja su mu mogla dozvoliti da živi ugodnije i bogatije."[39]

U daljnjem razvoju društva, čovjek koji voli neku stvar želi ju i imati i ne dijeliti s drugima. Zato priroda nije mogla podnijeti dugo vremena zajednicu dobara. Ali s prijateljstvom je obratno: ono, kao i svjetlost, sjaji to više što je više raspodijeljena. Zato su priroda ili zakon zabranili da braća imaju odnose sa sestrama, roditelji s djecom. Ali zakon jačega, kao i u prirodi, djeluje i u društvu te slabi i mali, da bi izbjegli nasilju, traže kod jačih ili mudrijih zaštitu. Tako su nastala dva oblika republike, jedan zasnovan na sili, a drugi na pravednosti. Prvi su tiranija, oligarhija i demagogija, a drugi kraljevstvo, aristokracija i demokracija. Prvobitni oblik republike je monarhija u kojoj kralj mora biti pravedan. Kad su u carstvima, međutim, započele vladavine strasti i interesa, monarhije su degenerirale u tiranije. Aristokracija i demokracija je uglavnom djelo naroda u ovomu srednjem pojasu, u Ateni, Sparti, Kreti, Kartagi i dr. Ali, po samoj prirodi, one nisu dugovječne i pretvaraju se u monarhije.

S obzirom na političke revolucije (les révolutions politiques) jedne dolaze izvana, jedne iznutra. Izvana dolaze od neprijatelja ili prijatelja, iznutra ako se republika svojevoljno podvrgne drugoj vlasti ili kralju. Ove druge mogu se zbivati bez sile i nasilja. Nakon ovih razmatranja, Bodin opisuje kako iz monarhije nastaje tiranija, iz aristokracije oligar-

38 J. Bodin, *ibid.*, str. 381.

39 J. Bodin, *ibid.*, str. 382.

hija, a iz demokracije demagogija i navodi razne historijske primjere. Vrlo negativno opisuje tiraniju i postupke tirana da bi narod zaglupili i onesposobili za otpor.

Jednako su tako za Bodina i različitosti religija mogle pridonijeti propasti pojedinih carstava. Pod religioznim pretekstom Arapi, Perzijanci npr. napali su i srušili druga carstva. Ista je stvar i s rimskim biskupima koji su na taj način prisvojili mnoge zemlje.

Na kraju VII. poglavlja Bodin postavlja pitanje toliko razmatranoga i opjevanoga zlatnog doba čovječanstva. Bodin se prema tom shvaćanju odnosi veoma kritički, odbacuje to mišljenje i navodi da su ljudi tada "živjeli raspršeni po poljima i šumama kao prave divlje životinje, i posjedovali su kao svoje ono što su mogli sačuvati snagom i zločinom: trebalo je dosta vremena da ih se malo-pomalo dovede iz toga divljeg i barbarskog života do civiliziranih običaja i do dobro uređenog društva kakvo nalazimo posvuda danas."[40] Tako npr. krađa, koja je izazivala nekad samo građansku tužbu, danas se kažnjava smrću. Čovječanstvo ne bi moglo progredirati samo u zlu, jer ono ne bi u takvu stanju moglo uopće postojati. Progres postaje očit čim konzultiramo stare pisce, anale i dokumente. Stari historičari su nam najbolji svjedoci za ovo stajalište. Neka se samo vidi kakvih je bilo razbojstava i zločina u antici, izlaganja ljudi i robova divljim zvijerima i amfiteatrima. Inače, na vrhuncu stvaralaštva nastaju obrati i propadanja, te je npr. rimska kultura doživjela hiljadugodišnju stagnaciju i gotovo totalnu sterilnost. Ali naše vrijeme opet pokazuje izvanredne uspone, a i prije toga su Arapi dali veoma značajne rezultate na kulturnom polju. "I ta revolucija duhova je tako opća da nas nužno vodi da prihvatimo taj zakon, da je ljudska inteligencija poput polja, kod kojih ugar povećava plodnost."[41]

Krivo imaju i oni koji podcjenjuju rezultate antičkog duha, kao i oni koji misle da su u antici već sve riješili. Naši današnji izumi kompasa, industrije, tiskarstva itd. veliki su koraci naprijed u razvoju civilizacije. Priroda "sadrži u svojim njedrima takvu riznicu skrivenih znanosti da ni jedno stoljeće neće bez sumnje uspjeti da je potpuno iscrpi."[42]

Bodin se nakon ovih analiza ljudskog progresa osvrće i na ona stajališta koja tvrde da ljudski rod permanentno degenerira. Osim već navedenih argumenata, Bodin je na jednom mjestu pri kraju svoga djela iznio mišljenje koje kao da izgleda proturječno njegovu stavu o evoluciji čovječanstva, a ne cikličkom razvoju. Međutim, ova se misao odnosi na drugi problem, a to je da čovječanstvo nikad ne postoji u jednomu

40 J. Bodin, *ibid.*, str. 428.

41 J. Bodin, *ibid.*, str. 430.

42 J. Bodin, *ibid.*, str. 430.

moralnom stanju, nego da u ovom slučaju djeluje zakon vječnog vraćanja. "Budući da je to tako", pisao je Bodin, "i jer izgleda da je priroda podvrgnuta zakonu vječnog vraćanja, gdje je svaka stvar objekt kružne revolucije, tako da porok slijedi vrlini, neznanje znanosti, zlo poštenju, tmina svjetlu, teška je zabluda vjerovati da ljudski rod ne prestaje degenerirati."[43] Bodin nadovezuje diskretnom ironijom da sve ove misli o dekadenciji imaju uglavnom stari ljudi koji se sjećaju svoje žive i vedre mladosti, a u starosti imaju samo boli i napuštanje snaga.

U posljednjem, osmom poglavlju, Bodin raspravlja o potrebi univerzalne kronologije, kao i o nekim metafizičkim pitanjima, vječnosti ili stvaranju svijeta, materiji i formi itd. što za našu problematiku nije od posebnog značenja.[44]

Bodin je, kako vidimo, bio izuzetna ličnost šesnaestog stoljeća te je uz Machiavellija svakako jedan od najumnijih reprezentanata građanskog duha u društvenim znanostima ili, kako on već tada određuje tu znanost, u "političkoj znanosti". Njegova su djela, osobito djelo o republici, nezaobilazna kada se raspravlja o tim pitanjima. U svojim filozofskohistorijskim koncepcijama, koje se provlače kroz njegovo djelo, naročito u djelu o metodi spoznaje historije, Bodin je prvi mislilac koji je napustio cikličko shvaćanje historije te je shvatio razvoj i napredovanje historije kao njezin osnovni zakon. Kao i drugi renesansni mislioci, posebno glavni korifeji građanske napredne misli, i Bodin stavlja čovjeka u središte historijskih zbivanja. Ali i tu je Bodin daleko ispred svoga vremena, jer je i tog čovjeka shvatio historijski konkretno, tj. kao biće koje se također mijenja, a nije jednom zauvijek određen, kao što se to i dalje mislilo sve do prosvjetitelja. Prema tome niti čovjek, niti narodi nisu neka apstrakcija, entiteti određeni vječno istom prirodom i svojstvima, nego su kao i sve u prirodi promjenjivi. Već je samo ovo dovoljno da se Bodinov prilog čovjekovoj samospoznaji i samoosvješćivanju u vezi s problematikom filozofije historije ocijeni veoma značajnim doprinosom, a kad uzmemo njegovo djelo u cjelini i njegovu erudiciju, onda se moramo priključiti ocjeni jednoga drugog Francuza koji je jedno stoljeće poslije u svom izuzetnom djelu *Dictionnaire historique et critique* pisao da je Jean Bodin jedan od najsposobnijih ljudi Francuske u 16. stoljeću. Bodin je pripadao onoj velikoj i snažnoj misaonoj struji evropskoga građanstva koja je postupno raspršivala magle i sumaglice koje su se vjekovima natložile na ljudskoj svijesti i savjesti.

43 J. Bodin, *ibid.*, str. 430.

44 J. Bodin se opredjeljuje za kršćansko učenje o stvaranju svijeta, a ne vječnosti svijeta. Zato se ne slaže s Aristotelom da je materija vječna, te se uglavnom oslanja na svete spise i njihove procjene o stvaranju i trajanju svijeta.

Jacques Bénigne Bossuet

U Francuskoj je trebalo pričekati jedno cijelo stoljeće da bi se pojavio mislilac koji je pokušao govoriti o historiji ne kao historičar nego kao filozof. Bio je to *Jacques Bénigne Bossuet* (1627–1704), biskup od Meauxa (1681.), kome je Louis XIV. povjerio da odgaja mladoga dauphina. Bossuet je dakle pripadao vladajućim slojevima francuskoga društva, a kao veliki branitelj katoličanstva i francuskih interesa bio je s jedne strane veliki protivnik protestantizma i borac za dokinuće Nantskog edikta, a s druge je podupirao francuske galikance koji su držali da treba ograničiti moć i prava pape s obzirom na Crkvu u Francuskoj.

Za razliku od građanina Bodina kome sveti spisi nisu bili više osnova promatranja i periodizacije historije, Bossuet je u svom djelu posvećenom dauphinu, *Discours sur l'histoire universelle* (1681.), išao stopama Augustina, s izvjesnim razlikama i slabijom filozofskom penetrantnošću. Prvi je dio djela posvetio periodizaciji ljudske historije koju na temelju Biblije, ali i novijih zbivanja u antici, dijeli na dvanaest epoha i sedam razdoblja. S rođenjem Isusa započinje sedmo i posljednje razdoblje ljudske historije u koje još spada epoha Konstantina i pomirenje s Crkvom i epoha Karla Velikog i uspostavljanje novoga carstva.

U drugom dijelu koje ima trideset i jedno poglavlje Bossuet piše o razvoju religije od samih početaka prema biblijskim podacima, tj. od Abrahama i patrijarha, Mojsija, Davida i Salomona do nastanka kršćanstva, Katoličke crkve i njezine pobjede nad svim sektama.

U trećem dijelu piše o sudbini glavnih carstava: Skita, Etiopljana, Egipćana, Asiraca, Medijaca, Grka, Kartage i Rima na temelju ne samo Starog i Novog zavjeta nego i na osnovi gotovo cjelokupne antičke historijske i dijelom filozofske literature. Tek u ovomu trećem dijelu dolaze do izražaja neki bitni stavovi i pogledi Bossueta na historiju i sudbinu naroda, pri čemu je, kako ćemo vidjeti, u središtu Bog i providenje te, na kraju, Katolička crkva kao cilj i vrhunac svekolikog razvitka. Odmah treba napomenuti da su filozofske preokupacije ono što nas za naš predmet filozofije historije najviše zanima, veoma oskudne i površne, te da u tom pogledu daleko zaostaje za Augustinom koji je pisao toliko stoljeća prije njega.

Za Bossueta su religije uvijek jednake i, čak više, uvijek iste od postanka svijeta. U religiji se uvijek prepoznao isti Bog kao stvoritelj svega postojećeg i isti Krist kao spasilac ljudskog roda. U vezi s carstvima Bossuet je držao da sva carstva imaju neke veze s Božjim narodom, tj. Židovima, jer se Bog poslužio tim carstvima u različite svrhe s obzirom na izabrani narod. "Prvo, ta carstva imaju u većini nužnu vezu s Historijom Božjeg Naroda. Bog se poslužio Asircima i Babiloncima da kaz-

ni taj Narod, Perzijancima da ga oporavi; Aleksandrom i njegovim prvim Nasljednicima da ga štiti; slavni Antiohon i njegovim Nasljednicima da ga podigne; Rimljanima da podrže njegovu slobodu protiv Kraljeva Sirije, koji su mislili samo da ga unište."[45]

Cjelokupni taj razvoj i sudbine naroda odvijale su se, po Bossuetu, prema Božjoj providnosti i zato Bossuet savjetuje kraljeviću da to ima u svom duhu i da se nauči dovoditi u vezu ljudske stvari s nalozima te vječne mudrosti o kojoj ovise. Bog je naučio kraljeve u tom svom vladanju carstvima dvije fundamentalne istine: "Prvo, to je on koji stvara carstva da bi ih dao onome koji mu se sviđa; i drugo, on zna da ih učini služiti u vremenima i poretku koje je on odlučio, planovima koje on ima o svom Narodu. To je ono što mora držati sve prinčeve u potpunoj zavisnosti, i da ih uvijek učini pažljivim za odredbe Boga, da bi pomogli onome koji misli na svoju slavu u svim prilikama koje im on ukazuje."[46]

Iz toga se može prilično lako zaključiti kako je Bossuetova težnja i namjera da kralj bude što ovisniji o Crkvi koja je tada, još uvijek i u Francuskoj, imala duhovni monopol i provodila cenzuru nad cjelokupnom duhovnom produkcijom.

Najtemeljitiji je inače prikaz rimske historije u kojoj Bossuet, na temelju rimskih izvora koji su u renesansnom periodu već u velikoj mjeri bili objavljeni, osobito naglašava sukob patricija i plebejaca, kao i veoma izraženo osjećanje slobode kao glavnih motiva i uzroka sukoba, razvoja i na kraju stvaranja monarhije. "Tako je Rim toliko ljubomoran na svoju slobodu, tom ljubavlju za slobodom koja je bila osnova njegove države, vidio rascjep kako se ubacio u sve redove od kojih je bio sastavljen. Odatle te žestoke zavisti između senata i naroda, između patricija i plebejaca, jedni navodeći stalno da pretjerana sloboda na kraju sama sebe uništava; a drugi bojeći se, naprotiv, da autoritet, koji se po svojoj prirodi uvijek povećava, ne degenerira na kraju u tiraniju."[47]

Na završetku Bossuet upozorava kraljevića da sve te okolnosti i duga povezanost posebnih uzroka koji stvaraju i razaraju carstva "zavise od tajnih naloga božanske Providnosti. Bog drži s visine Nebesa uzde svih Kraljevstava; on ima sva srca u svojoj ruci: čas on suzdržava strasti, čas im on pušta uzde, i time pokreće cijeli ljudski Rod."[48] Jednom riječi,

45 Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Pariz 1776, str. 429.

46 J. B. Bossuet, *ibid.*, str. 435.

47 J. B. Bossuet, *ibid.*, str. 533. Iz ovog, kao i nekih drugih Bossuetovih tekstova vidi se da je on, uz providnost kao osnovu historijskih zbivanja, ubrajao i težnje i običaje, jednom riječi svojstva pojedinih naroda i njihovih vođa, u glavne motive i uzroke promjena država i javne sreće. (Vidi *ibid.*, str. 340.)

48 J. B. Bossuet, *ibid.*, str. 554.

sve je u rukama Boga i o njemu ovisi sudbina ljudi, carstava i čovječanstva. "Na taj način Bog vlada nad svim Narodima."[49] Nemojmo više govoriti o slučaju ili sreći, nastavlja Bossuet, jer te riječi pokrivaju samo naše neznanje. Bog drži sve u svojim rukama, a ljudi znaju samo za partikularne planove, pa ni one u potpunosti. Cjelina je u rukama Boga.

Bossuet je mislio napisati za dauphina i drugi dio u kojemu bi obradio historiju i značenje Muhameda i islama. Ali, već je dauphin iz prvog dijela što ga je napisao, misli Bossuet, mogao otkriti sve tajne razvoja religije i velikih carstava do Karla Velikog. Bossuet završava djelo ponovno porukom dauphinu da ne zaboravi moć, veličinu i glavnu potporu što je ima u religiji i Katoličkoj crkvi. "Kad budete vidjeli kako su gotovo sva (carstva, P. V.) pala sama od sebe, i kad budete vidjeli kako se Religija održala svojom vlastitom snagom, lako ćete spoznati da je ona čvrsta veličina i gdje treba jedan razuman čovjek položiti svoju nadu."[50]

Ovo djelo je u to doba i početkom 18. stoljeća bilo toliko cijenjeno od crkvenih i vladajućih krugova da su mnogi držali da je Bossuet njime zapravo zasnovao i samu filozofiju historije. Treba reći da su to bila veoma pristrana pretjerivanja, te se u osnovi u potpunosti slažem s ocjenom kasnijega Bossuetova kršćanskog kolege, ali oštroumnog i kritičkog škotskog protestanta, R. Flinta. On je, naime, prikazavši sadržaj Bossuetova djela, konstatirao da djelo nosi pečat genija, da je svaka riječ na svom mjestu, svaka rečenica ima uzvišeni čar, a cjelina proizvodi impresiju koja se teško može prikazati. "Ali genij koji se očituje u tom djelu nije ni znanstveni, ni filozofski; on je samo govornički. Dubinu, pronicljivost, originalnost koju se tu vidjelo, nikad mi nije bilo moguće da ih nađem. Ono što se tu stavarno nalazi, to je uzvišenost misli i raskoš stila."[51]

Filozofski je, kako već rekoh, ovo djelo ispod filozofske razine Augustinova djela, a da ne govorim o djelima D. Scota, A. Magnusa ili Th.

49 J. B. Bossuet, *ibid.*, str. 555.

50 J. B. Bossuet, *ibid.*, str. 558.

51 R. Flint, *La Philosophie de l'histoire en France*, Pariz 1878, str. 29. Škotski protestantski teolog i filozof R. Flint objavio je šezdesetih godina 19. stoljeća *History of the Philosophy of History* koja je nakon nekoliko godina bila već prevedena na francuski u dva sveska. Prvi svezak obuhvaća povijest filozofije historije u Njemačkoj, a drugi u Francuskoj, Belgiji i Švicarskoj do polovine 19. stoljeća. Treću knjigu, nažalost, Flint nije napisao, tako da je djelo ostalo torzo. Ali sve do danas to je djelo ostalo najopsežniji prikaz filozofskohistorijske misli u navedenim zemljama. Bez obzira na mnoge moguće kritičke objekcije, treba reći da je djelo pisano s velikim poznavanjem materije, inteligentno i interesantno, i da su prikazi pojedinih koncepcija u velikoj mjeri pouzdani i objektivni.

Akvinskog. Ali je djelo, pisano s talentom i velikom erudicijom, interesantno kao signum onih feudalnih snaga tadašnje apsolutne monarhije u Francuskoj koje su u razvoju trećeg staleža, građanskih prosvijećenih slojeva, već imale svoju historijsku antitezu. Bilo je potrebno da prođe samo nekoliko decenija da Bossuetovo djelo doživi oštru kritiku od progresivnih snaga francuskog prosvjetiteljstva koje su filozofiju historije, kao i cjelokupnu duhovnu zgradu čovječanstva, postavile na nove, racionalne i realne temelje.

2. TEORIJE PRIRODNOG PRAVA I DRUŠTVENOG UGOVORA

Historijski uvod

Od prvih decenija 16. st. zbivaju se krupne promjene u životu Evrope koje uzrokuju da Italija pomalo gubi privilegirani položaj u ekonomskom i kulturnom životu, iako se njezin utjecaj još uvijek osjećao, osobito na kulturnom planu. Velika geografska otkrića krajem 15. i početkom 16. stoljeća mijenjaju raspored snaga u Evropi. Savlađivanjem oceana i otvaranjem novih putova za Indiju i ostala područja Dalekog istoka prebacuje se težište razvoja trgovine od talijanskih gradova na zapadnu Evropu. Ono što su dotad bili Venecija, Genova, Pisa, Firenza i drugi talijanski gradovi sada postaju Antwerpen, a zatim Amsterdam, London, Pariz i dr. Snažan razvoj trgovine, otvaranje novih tržišta i u samoj Evropi dovodi do novog oblika proizvodnje – manufakture. A manufaktura je već bila takav oblik proizvodnje koji je, uza sve veće potrebe tržišta, omogućavao usvaršavanje što je poticajno djelovalo na razvoj prirodnih i tehničkih znanosti. Kapitalizam je time čvrsto stupio na historijsku scenu. A građanska klasa, kao nosilac toga novog načina proizvodnje, s već snažnom trgovačkom buržoazijom, postaje i glavni nosilac novih stremljenja na svim područjima društvenog života.

Stvari, naravno, nisu bile tako jednostavne i svaka od tih zapadnoevropskih zemalja imala je mnoge svoje specifičnosti i osebujnosti razvitka, što se mora uzimati u obzir kod raspravljanja i analize filozofskih i filozofskohistorijskih koncepcija pojedinih mislilaca i kulturnog razvoja u pojedinim zemljama. Tradicije i mogućnosti su se veoma razlikovale s obzirom na različite zemlje. Negdje je nova građanska klasa, kako smo već spomenuli, još nedovoljno razvijena da frontalno uđe u borbu protiv starog poretka, paktirala s kraljevskim centralističkim težnjama slamanja dotadašnjega feudalnog partikularizma, pa je veoma rado prihvaćala utjecajna mjesta na dvoru i plemićke titule (Francuska). Negdje je, kao što je bio slučaj u Engleskoj, bila u savezu s glavninom plemstva protiv pretjeranih apsolutističkih pretenzija kralja da bi preko institucije parlamenta ostvarila određene slobode i prava bez kojih se nije

moglo zamisliti snažniji razvoj trgovine i industrije. Ali, u ovom je slučaju i velik dio plemstva postupno mijenjao svoj način života i prilagođavao se novim ekonomskim mogućnostima, pri čemu se od nekadašnjeg seljaštva stvarao brojni proletarijat koji je tada još u velikoj mjeri bio sveden na beskućnike i prosjake, što je još kritizirao Th. Morus početkom 16. stoljeća. Engleska je, međutim, na taj način dobila velike pašnjake i svojom vunom mogla ne samo konkurirati na evropskom tržištu nego i razvijati svoju tekstilnu industriju.

I naposljetku, da još barem spomenemo Nizozemsku, u 16. i 17. stoljeću ekonomski najrazvijeniju zemlju Evrope. Njezina je buržoazija, u zajednici sa slobodarski nastrojenim plemstvom, svoju ekonomsku dominaciju postigla u nemilosrdnoj oslobodilačkoj borbi protiv španjolske vlasti. Nizozemska je buržoazija i prva građanska klasa u zapadnoj Evropi koja je provela uspješnu revoluciju, što je, naravno, imalo i dalekosežne posljedice na njezin cjelokupni društveni razvoj, kao i na zbivanja u ostalim susjednim zemljama. Tokom gotovo dva stoljeća (u 17. i 18. st.) nizozemski je primjer stimulativno djelovao na progresivne težnje i borbe evropskoga građanstva, a niz njegovih najboljih mislilaca i predstavnika nalazio je u tom razdoblju u Nizozemskoj pribježište pred raznovrsnim progonima u svojim zemljama. Jer, ne treba gubiti iz vida, stare sile, i feudalne i crkvene, nisu se lako predavale. Bujni razvoj nove građanske misli u Italiji, osobito u Firenzi, te je konzervativne i reakcionarne snage donekle i zatekao. Čak je i u njezinim vlastitim redovima rastao taj kritički duh kod genijalnih pojedinaca, kao što je bio slučaj s kardinalom N. Cusanskim (1401–1464), kod kojega nailazimo na svojevrsni panteizam, nominalizam, i početke koncipiranja heliocentričkoga sistema.

Ali s pojavom reformacije, ubrzo su se stare snage počele organizirati u protunapad. Preko svoje još uvijek moćne organizacije one nisu birale sredstva da se plamen vjerskog slobodoumlja, slobodnog istraživanja čovjeka i prirode, kao i pojavu novih znanstvenih i filozofskih koncepcija, što prije uguši. Lomače su plamtjele diljem Evrope, a žrtve su bili mnogi ponajbolji evropski umovi koji su otvarali nove stranice evropske kulturne historije. U tom istom burnom 16. stoljeću, a dobrim dijelom i u 17., mnogi slobodniji mislioci i humanisti bili su proganjani, a oni najodvažniji i na smrt osuđivani i spaljivani. Vjerski reformator Calvin osudio je 1553. poznatog liječnika M. Servetusa (1509–1555) na smrt; L. Vanini (1585–1619), borbeni materijalist i ateist, koji je svojim stavom “natura que deus est” također jedan od preteča velikog Spinoze, okrutno je zlostavljan i spaljen u Tuluzi; a jedan od najgenijalnijih tadašnjih mislilaca, kome “jedini autoritet treba biti um i slobodno istraživanje”, panteist i dijalektičar G. Bruno (1548–1600) spaljen je ta-

kođer od rimske inkvizicije, da ne spominjemo još mnoge druge velikane ljudskog duha koji su bili proganjani, zatvarani ili maltretirani (T. Campanella, G. Galilei, R. Descartes, Th. Hobbes, B. Spinoza, J. Locke, P. Bayle i mnogi drugi).

To je bio, svakako, i jedan od razloga opreznosti mnogih humanista, a isto tako i nemogućnosti radikalnog kidanja s religijom kod tadašnjih nosilaca napredne filozofske misli, racionalističke ili empirističke orijentacije. Riječ je o razdoblju koje je, osim u Nizozemskoj, još uvijek socijalno nestabilno. Postojala je izvjesna labilna ravnoteža između građanskih snaga progresa, koje su često bile zadojene novim reformacijskim duhom, i branilaca starih privilegija i shvaćanja. Građanska klasa, osobito u razdoblju još snažnih prerogativa i moći crkvene organizacije, masovnije gledano, nikad nije bila ateistička. Nestabilnosti i neizvjesnosti njezinih trgovačkih i financijskih pothvata uvijek je dobrodošla vjera u nekog zaštitnika i moralni oslonac, pa makar bili i iracionalni. Radikalizam se zato više očitovao u novom duhu, novim metodama mišljenja i istraživanja, borbi za toleranciju, slobodu individuuma, kritičkom istraživanju Biblije i crkvene historije, a ne toliko u radikalnom negiranju kršćanstva i njegove ideologije.

Ali, i u tim okvirima učinilo se veoma mnogo. Humanisti poput E. Roterdamskog, J. Reuchlina, Th. Morusa i dr. svojim su istraživanjima i novim pogledima na antiku, svojom borbom za vjersku toleranciju, kritikom skolastičkih dogmi i opskurantizma veoma mnogo pridonosili stvaranju nove i slobodnije kulturne i intelektualne atmosfere; filozofi prirode (N. Cusanski, G. Cardano, B. Telesio, G. Bruno) vratili su prirodi njezinu samosvojnost i zasnovanost u samoj sebi, utirali putove empirijskom izučavanju prirodnih fenomena i zakona i na taj način odbacivali dogmatsko ostajanje na starim aristotelovskim zasadama; a u filozofiji su s Baconovom teorijom indukcije i kritikom ideoloških predrasuda (četiri vrste idola), kao i s Descartesovom metodskom skepsom, racionalizmom i novom fizikom i matematikom, otvoreni novi vidici i neslućene nove teorijske kreacije koje je građanska misao unijela u riznicu evropske i svjetske kulture.

Slično se zbiva i na području filozofije historije, naravno i socijalne filozofije i filozofije prava koje su usko povezane. Građanska klasa i njezini ideolozi, postajući sve značajniji ekonomski i društveni, a pomalo i politički, činilac u zemlji, morali su to i teorijski legitimirati. Skolastička organicistička teorija, po kojoj je stara staleška stratifikacija, s plemstvom i svećenstvom kao vladajućim staležima božanskog porijekla, morala je biti kritički nadmašena koncepcijom koja je građanskoj klasi, kao zastupniku naroda, osiguravala prioritet i društveni suverenitet. Ta revolucionarna teorija, iako još uvijek opterećena teorijskim insufi-

cijencijama, o kojima je već bilo riječi i kod Machiavellija, bila je teorija prirodnog prava i društvenog ugovora.

Začeci ove teorije, kao što smo vidjeli, nalaze se već u antici kod sofista, Aristotela, Epikura, a u novijem vremenu kod Talijanâ A. Gentilisa (*De jure belli*, 1558. god.) i Machiavellija. Tu teoriju nalazimo i kod hugenotskog plemstva južne Francuske koje je u svojoj borbi protiv kraljevih apsolutističkih pretenzija i teorije o kraljevu suverenitetu, koju je najtemeljnije obrazložio J. Bodin (1530–1596), suprotstavilo teoriju o suverenitetu naroda i društvenom ugovoru. Ta se polemika protiv kraljevih suverenih prava osobito rasplamsala nakon Bartolomejske noći (1572. god.) kada su tzv. monarhomasi, žestoki protivnici kraljevskog centralizma i apsolutne monarhije, u mnogobrojnim pamfletima zastupali tezu da je narod primaran i da kraljevska vlast potječe od naroda, da narod bira kralja i stvara s njim ugovor po kojem oni izvršavaju njegovu volju i služe društvu. Međutim, kako je plemstvo bilo nosilac tih ideja, ono je pod "narodom" mislilo samo na sebe, te je polovičnost i nedosljednost ovih nazora bila neminovna.[52]

J. Althusius

Do pravoga društvenog izražaja i djelotvornosti došla je teorija prirodnog prava i društvenog ugovora kod ideoloških predstavnika građanske klase. Značajne početke razrade te teorije nalazimo prvo kod njemačkog teoretičara J. Althusiusa (1557–1638) čiji se stavovi, međutim, teško mogu objasniti iz tadašnje njemačke situacije. Njegovo glavno djelo *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata* objavljeno je 1603. god. U njemu je konzekventnije zasnovana teorija narodnog suvereniteta i društvenog ugovora nego što je to bio slučaj kod monarhomaha čije ideje, kao kalvinist, dijelom preuzima. Međutim, stvarnost koju je Althusius imao pred očima i kojom se nadahnjivao nije bila feudalna Njemačka, nego nizozemska buržoaska revolucija, kako je to pokazao F. Borkenau. On je upozorio da je Nassau, Althusiusova domovina, bila postojbina oranijaca i da je i mnogim drugim nitima Emden, u kojemu je Althusius bio sindik, bio povezan s tom

52 Među njima su bili najpoznatiji François Hotman (1524–1590), Hubert Languet i Philippe du Plessis-Mornay. Osim ove kalvinističke struje, koja je bila suprotstavljena kraljevskomu katoličkom centralizmu u Francuskoj, postojale su slične ideje i kod nekih španjolskih jezuita [F. Suarez (1548–1617) i Jaun de Mariana (1536–1624)], koji su na taj način opravdavali upletanje Španjolske u zbivanja u Francuskoj i drugim državama u vezi s reformacijskim pokretom.

plemićkom kućom, koja je direktno sudjelovala u nizozemskom oslobodilačkom ratu protiv Španjolske. "Najmodernija, najprevratničkija teorija države toga vremena neposredno je proizišla iz njegove najveće, najdalekosežnije, najuspješnije revolucije, iz oslobodilačke borbe Holandije. Ona je nastala u službi njezinih vođa, oranijaca."[53]

Kod Althusiusa ima utjecaja i shvaćanja kalvinističkih monarhomaha s obzirom na pravo svrgavanja vladara u slučaju tiranije, ali i prvo radikalnije učenje o narodnom suverenitetu i društvenom ugovoru, za razliku od vladavinskog ugovora. Ipak Althusius nije izbjegao izvjesne nedosljednosti koje, međutim, možemo naći i kod nekih drugih značajnijih predstavnika ove koncepcije. "On je", kako je to ustvrdio Borkenau, "ipak zadržao staro monarhomaško učenje koje pravo svrgavanja vladara ograničava na slučaj tiranije, a pravo na pobunu zadržava za 'efore' (on upotrebljava taj Calvinov izraz). Oba ta učenja nalaze se u najoštrijoj protivrečnosti sa konzekventnom teorijom narodne suverenosti. Po definiciji suverenost je najviša vlast, vlast koja stoji iznad svih drugih. Ako se ona nalazi kod celokupnog naroda, onda je neshvatljivo zašto bi ovome bilo dopušteno da je vrši samo u slučaju tiranije, a također je neshvatljivo kako to da predstavljanje naroda putem efora treba da bude nužno čak i tamo gde bi on sam sasvim dobro bio u stanju da se skupi i da odlučuje."[54]

Međutim, bez obzira na neke pokazane inkonzekvencije u njegovim shvaćanjima, Althusius je načinio značajan pomak u uspostavljanju građanske filozofskohistorijske koncepcije prirodnog prava i društvenog ugovora, koja je u filozofskim sistemima Hobbesa i Spinoze, i nešto kasnije Lockea i Rousseaua, najkonzekventnije razrađena.[55]

Th. Hobbes i B. de Spinoza

Najpoznatije filozofske ličnosti 17. st. koje su dosljedno razradile teoriju prirodnog prava i društvenog ugovora i koje su snažno i nadahnjujuće djelovale na evropsku progresivnu misao, bile su *Thomas Hobbes* (1588–1679) i *Baruch de Spinoza* (1632–1677). Dva su se velika i snažna mislioca u mnogo čemu razlikovala, ali u osnovnoj intenciji i slagala.

53 F. Borkenau, *Prelazak s feudalne na građansku sliku sveta*, str. 129.

54 F. Borkenau, *ibid.*, str. 123.

55 Potrebno je spomenuti znamenitoga nizozemskog pravnog teoretičara Huga Grotiusa (1538–1645) koji se u svom poznatom pravnofilozofskom djelu *De jure belli et pacis*, Pariz 1625, bavi također prirodnim pravom i zasniva teoriju međunarodnog prava. I za njega državna zajednica počiva na društvenom ugovoru.

Svaki veliki filozof ima osjećanje historijskog vremena i njegova misao je uvijek i misao toga vremena, ili historijsko vrijeme izraženo u mislima, bez obzira na to koliko on anticipira i neke solucije koje proizlaze iz teorijskih sagledavanja čovjeka, njegove historije i njegova smisla. Nikada ti veliki umovi nisu otrgnuti od čovjeka, njegovih problema, težnji, patnji i htijenja. Utoliko se u njihovim filozofskim sistemima ili djelima najbolje mogu očitovati problemi vremena, a naročito raskršća historije.

Ali, jednako je tako svaki od njih i sin svoje domovine, svoga naroda, s kojim ga također vežu nebrojene niti, pa ono specifično što razlikuje jednog od drugog, Hobbesova npr. naklonost prema apsolutističkom i monarhijskom rješenju društvene organizacije ili Spinozino davanje premoći demokraciji, samo su varijante jednoga jedinstvenog filozofskog stava s obzirom na pitanje porijekla i nastanka društva, a te varijante proizlaze uglavnom iz različitih tradicija, historijskih iskustava i konkretnih situacija koje svaki od njih doživljava.

S obzirom na teorije društvenog ugovora, njihova filozofskohistorijska dimenzija je ono što je u njima bitno, a ne toliko socijalno-politička i državno-pravna rješenja koja su konkretno historijski, naravno, imala također svoju težinu i značenje. Ta su rješenja medutim efemernija i za filozofiju historije, kao i za historiju filozofije, manje značajna, jer direktnije ovise o stupnju razvoja konkretnog društva i konkretnih odnosa klasnih i drugih snaga. Iako ćemo tokom izlaganja naglasiti i upozoriti na te razlike u shvaćanjima o najsvrsishodnijoj političkoj organizaciji društva, u tome se ne ogleda revolucionarno značenje teorije društvenog ugovora. Za našu temu dakle nisu od većeg značenja njihova različita shvaćanja o najboljemu državnom sistemu, iako je to bio važan moment u razvoju građanske vlasti i države, jer ta razmišljanja više spadaju u područje socijalne filozofije i državno-pravne teorije.

Ono što čini suštinu teorije društvenog ugovora i njezinu bitnu historijsku relevantnost, ono što je čini novom historijskom misli, koja je upravo zato imala snažno i revolucionarno djelovanje, jest shvaćanje o *historijskom*, realnom, prirodnom, a ne božanskom nastanku društvene i političke zajednice, države. I drugo, bitna je nova teorijska osnova ovakva shvaćanja, koja više nije bila vjera i teologija, nego pouzdanje u ljudski razum, u logiku razmišljanja i zaključivanja, u racionalizam i slobodnu ljudsku individuu. Osnovna teorijska usmjerenost svih tih mislilaca, od Hobbesa i Spinoze do Lockea i Rousseaua, jedinstvena je – oni teorijski osmišljavaju borbu novih društvenih snaga, evropskoga građanstva, protiv feudalnih društvenih odnosa koji postaju sve više kočnica daljnjem oslobađanju i ljudskih energija i čovjekove ličnosti.

Hobbes je živio u burnom razdoblju engleske historije. U svomu dugom životu doživio je englesku građansku revoluciju, i pad i restaura-

ciju Stuartovaca, kao i kratko razdoblje engleske republike pod Cromwellovom vlašću. Nakon završetka studija postaje sekretar sina barona Cavendisha, koji 1618. postaje grof od Devonshirea. Ta povezanost s jednom od najpoznatijih engleskih plemićkih obitelji, iz koje su proizišli i neki poznati učenjaci (npr. matematičar Ch. Cavendish), omogućila je Hobbesu da, prateći svoga učenika na putovanjima po Evropi, upozna najvažnije tadašnje evropske filozofe i učenjake i s njima se sprijatelji. Tako je osim poznanstva i drugovanja s velikim engleskim misliocem F. Baconom, Hobbes održavao bliske kontakte s Mersennom, Gassendijem, Descartesom i Galilejem. Fizikalna mehanika, kao dominantna znanost manufakturnog perioda evropske historije, s novim razvojem geometrije i matematike (G. Cardano, F. Viete, G. Galilei, J. Kepler, B. Cavalieri, P. Fermat, J. Newton, W. Leibniz i dr.), ima odlučujući utjecaj i na filozofska objašnjenja prirode i društva. Mehanički materijalizam je uglavnom teorijska koncepcija većine progresivnih filozofa 17. i 18. st., pa je Hobbes, kao jedan od protagonista revolucionarne građanske misli, ujedno i jedan od začetnika toga filozofskog pravca. Upoznavši se na svom drugom putovanju u Evropu s Euklidovim *Elementima*, definitivno se opredjeljuje za matematičku metodu koju nastoji dosljedno primijeniti u cjelokupnom svomu filozofskom djelu. Kao što je cijela priroda samo mehanički odnos među tijelima, tako je i društvo svojevrstan odnos među tijelima – individuima. Na tome je Hobbes zasnovao svoj filozofskosocijalni sistem, koji je u osnovi već razrađen u djelu *De cive* (*O građaninu*, 1642. god.), u godini kada započinje građanski rat u Engleskoj. Dvije godine prije toga bio je objavio *Elements of Law Natural and Politic*, zbog kojeg je morao bježati u Francusku, gdje ostaje punih deset godina. Svoje najpoznatije socijalnofilozofsko djelo *Leviathan* počeo je pisati u egzilu, u burnoj 1649. god., kada je prva kraljevska glava pala na panju historije. *Leviathan* je objavljen u Londonu 1651. za vrijeme kratkotrajne engleske republike. Na dvoru engleskog kralja Karla II. u Parizu, koga je podučavao u matematici, spis je loše prihvaćen. Hobbes, optužen za izdaju i ateizam, vraća se u London, gdje pokazuje dosta simpatije prema Cromwellovoj republikanskoj diktaturi.

U svoja dva navedena djela, *O građaninu* i u *Leviathanu*, Hobbes je iscrpno i sistematski iznio svoja filozofskohistorijska i socijalnopolitička shvaćanja. U osnovi teorije društvenog ugovora već je potpuno nova filozofska koncepcija i čovjeka i svijeta. Umjesto teološke historije i božanskog ustanovljenja jednom zauvijek danih društvenih odnosa, novi građanski filozofi, bez obzira na to jesu li materijalističkog ili idealističkog pravca, zasnivaju svoju koncepciju na principu individualizma (sloboda čovjeka i pojedinca) i racionalizma, uvjerenju u svemoć razuma

i uma. Zato je i za Hobbesa prirodno stanje čovjeka ukupnost slobodnih individua koje se međusobno odnose kao i sva druga materijalna tijela u prirodi. Mehanički odnosi prirodnih tijela, u čovjekovu prirodnom stanju su odnosi odbijanja i zbližavanja na osnovi njihovih nagona, strasti i interesa. Ljudi su dakle "po prirodi međusobno jednaki. Sada postojeća nejednakost uvedena je građanskim zakonom",[56] a ne Božjom odlukom. Aristotel više nije mogao zadovoljiti nove građanske mislioce, jer je on predstavljao i glavnu osnovu teološkoga filozofskog sistema i glavni autoritet konzervativnih profesora na tadašnjim univerzitetima. Zato za Hobbesa čovjek nije zoon politikon, nego samosvojna jedinka, slobodan u svojim odlukama i slijeđenju vlastitih interesa. Priroda je svakome dala pravo u tomu "čistom prirodnom stanju" da radi prema svojim željama, prohtjevima i interesima, a to dovodi do sveopćeg sukobljavanja slobodnih individua. Zato se mora pretpostaviti da je "prirodno stanje ljudi, prije nego što su se okupili u društvo, bio *rat*, i to ne rat uopće, nego rat svih protiv sviju."[57]

Ovaj slavni Hobbesov "bellum omnium contra omnes" u kojem je "čovjek čovjeku vuk", može se protumačiti i kao racionalna projekcija unutrašnjih engleskih društvenih i klasnih konflikata, kao i već dovoljno izražene i vidljive karakteristike kapitalističkog sistema ekonomske konkurencije. Ali ta teza ima i svoju racionalističku zasnovanost. Jer, kad bi ljudi bili samo dobri, tolerantni i socijalni – ne bi ni trebali političku vlast i silu, tj. one instancije na koje bi prenijeli ovlaštenja da ih brane i štite. Naprotiv, u prirodnom stanju i po prirodnom pravu ljudi žele jedan drugome štetiti, nametnuti se, tj. imati slobodu da upotrebljavaju svoje prirodne sposobnosti onako kako misle da je za njih najpogodnije. "Prirodno pravo, koje pisci obično nazivaju *jus naturale*, jest sloboda što je svaki čovjek ima da se sopstvenim moćima služi onako kako sam želi za održanje sopstvene prirode, što će reći sopstvenog života, pa stoga i sloboda da čini sve ono što po svom rasuđivanju i razumu smatra najpogodnijim sredstvom za tu svrhu."[58]

U tomu prirodnom stanju dakle vlada prirodno pravo i prirodni zakon (lex naturalis). U prirodnom stanju nema vlasništva, nema vlasti nad stvarima, ne razlikuje se moje i tvoje. Svakome je dopušteno sve, pa zato u tom stanju ne postoje ni pojmovi prava i neprava, pravde i nepravde. Ljudi su dakle potpuno slobodni, te se pod slobodom treba shvatiti odsutnost vanjskih prepreka. One mogu čovjeku oduzeti jedan dio njegove moći da čini što bi htio, "ali ga ne mogu spriječiti da moć

56 Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburg 1966, str. 80.

57 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 83.

58 Th. Hobbes, *Levijatan*, Beograd 1961, str. 111.

koja mu ostaje upotrijebi onako kako mu njegovo rasuđivanje i razum budu nalagali."[59]

Dok je dakle čovjek po *prirodnom pravu* vlastan da čini što god hoće i može u interesu svoga održanja i života, po *prirodnom zakonu* je čovjeku zabranjeno da čini ono čime se uništava život ili da propušta ono čime bi se život najbolje mogao održati. Po prirodnom pravu čovjek je nesiguran u svojoj egzistenciji, jer je u opasnosti od svakoga drugog koji ima ista prava da poseže i za tuđim životom. Zbog te sveopće nesigurnosti čovjek je u tom prirodnom stanju zapravo u "rđavom stanju" pa ga prirodni zakon, kao neko opće pravilo razuma, nagoni da treba težiti za mirom. *Prvi dakle i osnovni zakon prirode je težiti miru i održavati mir; a najviše prirodno pravo je da se čovjek smije i mora braniti svim mogućim sredstvima za održanje svoga vlastitog života.*

Iz navedenoga osnovnog prirodnog zakona, koji naređuje ljudima da teže za mirom, izvodi se drugi zakon: "da je čovjek spreman, ako su i drugi isto tako spremni, ukoliko to smatra potrebnim za mir i za svoju odbranu, da napusti ovo pravo na sve stvari i da se zadovolji s onoliko slobode prema drugim ljudima koliko je i on voljan da drugim ljudima protiv sebe prizna."[60]

Čovjek se dakle ne udružuje nekom prirodnom nužnošću, nego zbog uzajamnog straha, a osnova toga straha je, kao što smo već vidjeli, prirodna jednakost ljudi kao i njihova težnja da jedan drugome škode, što dovodi do potpune nesigurnosti i permanentne egzistencijalne ugroženosti. To su bitni razlozi stvaranja društvenog ugovora, a time i društvene i političke zajednice, države. Ona ne nastaje nikakvim izvanprirodnim načinom, nego slobodnom odlukom ljudi da, radi vlastite sigurnosti, prenesu neka svoja prava na jednu ili više osoba, čime su ujedno i obvezni da ne ometaju one na koje su prava prenijeli da se tim pravima i koriste. "Uzajamno prenošenje prava jest ono što ljudi nazivaju *ugovorom*"[61], i u tome je rješenje zagonetke o postanku organizirane društvene zajednice, koju svi mislioci toga vremena jednostavno nazivaju državom. "Za *državu* se kaže da je *ustanovljena* kad se izvesno

59 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 111.

60 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 112. Isto tako je već u prvom spisu pisao: "Prvi i osnovni zakon prirode je da se teži miru, ako ga se može imati; tamo gdje to nije moguće, treba tražiti pomoć za rat" (*Vom Menschen. Vom Bürger*, str. 87). Hobbes inače navodi 19 prirodnih zakona koji su vječni i nepromjenjivi. Osim već navedena prva dva, treći je prirodni zakon da ljudi ispunjavaju sklopljene sporazume, četvrti je blagodarnost, peti popuštanje, šesti spremnost za praštanje itd. da bi se svi oni zajedno sažeti u jedan stav: ne čini drugome što ne želiš da tebi bude učinjeno. (Vidi *Levijatan*, str. 139 i *Vom Menschen. Vom Bürger*, str. 110.)

61 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 115.

mnoštvo ljudi saglasi i *sporazume, pojedinac s pojedincem*, da većinom glasova preda nekom *čoveku* ili *skupu ljudi pravo* da *predstavlja* ličnost svih njih, što će reći da bude njihov *predstavnik*. Svaki pojedinac, kako onaj koji je *glasao za to* i onaj ko je *glasao protiv toga*, odobriće sve radnje i odluke tog čoveka ili tog skupa ljudi kao da su to njegove lične radnje i odluke, u cilju da svi u miru žive i da bi bili zaštićeni od drugih ljudi."[62] Ovo je za Hobbesa način stvaranja "političke ili ustanovljene" zajednice, za razliku od "stečene zajednice" koja nastaje ili u odnosu jednog čovjeka prema svojoj djeci ili kad ratom podvrgne neprijatelje svojoj volji. Ova politička zajednica, država, ujedno je i građansko društvo ili građanska persona, jer u njoj svi imaju jednu volju.[63]

Pojam države za Hobbesa kao i za druge mislioce toga vremena nema ono klasno obilježje koje se već nazire kod mislilaca 18. st., a svoje je dublje i preciznije historijsko objašnjenje dobio u Marxovim i Engelsovim analizama. Ali, ako još teorijski država nije shvaćena kao klasna tvorevina, cijela teorija prirodnog prava i društvenog ugovora snažna je legitimacija građanske klase kao ne samo novog nego i sve značajnijega historijskog subjekta. Jer, po teoriji prirodnog prava i društvenog ugovora nema privilegiranih po "milosti Božjoj", što je dotad bilo plemstvo i svećenstvo, nego postoje samo ravnopravni slobodni pojedinci, a društveno-političke privilegije i obveze nastaju njihovom slobodnom odlukom. Time je nastao potpun preokret u shvaćanju čovjeka, njegove historije, društvenih i političkih institucija i njihovih prava.

Istu teorijsku usmjerenost nalazimo i kod *Barucha de Spinoze*, jednog od najsnažnijih i najradikalnijih mislilaca modernog vremena, koji je svoje socijalno zaleđe imao u prvoj uspješnoj građanskoj revoluciji u Evropi. To se, naravno, moralo očitovati i u njegovim filozofskim nazorima i cjelokupnoj misaonoj usmjerenosti. Rođen u razdoblju već potpune pobjede nizozemske revolucije, koja je izrasla u dugogodišnjoj, teškoj i surovoj oslobodilačkoj borbi protiv španjolske vlasti i drugih okolnih država, Spinoza je radikalizirao humanistička, kritička i racionalistička nasljeđa u svojoj vlastitoj domovini. Već je imao značajna iskustva jednog od najvećih humanista 16. st. Erazma Roterdamskog, zatim poznatog teoretičara međunarodnog prava, ali i zastupnika teorije društvenog ugovora Huga Grotiusa, kao i hrabrog ali i tragičnog Uriela d'Acoste, koji je u svojoj borbi protiv religioznog mračnjaštva postavio

62 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 153.

63 "Tako ustanovljeno udruživanje je država ili građansko društvo ili također građanska persona. Budući da ovdje svi imaju *jednu* volju, zato važe za *jednu* personu, koja se tim jedinstvom razlikuje od svih pojedinačnih ljudi, i koja ima svoja posebna prava i svoju posebnu moć." (*Vom Menschen. Vom Bürger*, str. 128-129.)

tezu o smrtnosti duše, zbog čega je bio ekskomuniciran iz židovske zajednice. Ne mogavši podnijeti poniženje kad je bio prisiljen formalno se pomiriti s vjerskom zajednicom, izvršio je u svojoj osamljenosti samoubojstvo 1647. godine. Spinoza je, kao pripadnik židovske zajednice, bio upoznat s platonovskim i aristotelovskim strujama u srednjovjekovnoj židovskoj i arapskoj filozofiji, a bio je u toku i pomno pratio filozofsku revoluciju koja se u njegovo doba zbivala u ličnostima Bruna, Descartesa, Bacona, Hobbesa i dr. Sve je to rezultiralo time da se genijalna Spinozina ličnost brzo sukobila s teološkim tradicijama u njegovoj židovskoj općini, koja ga zbog toga ekskomunicira. Ali, on ostaje dosljedan svojim racionalnim i kritičkim spoznajama i nepokolebljiv u svom stavu. Najrazvijenija buržoaska zemlja toga vremena mogla mu je pružiti i fizičku zaštitu, tako da je, nakon tih progona, našao pomoć i utočište kod svoga prijatelja von der Spyeka u Haagu. Tu je, bruseći leće i izdržavajući se djelomično od toga rada, završavao svoje glavno djelo, *Etiku*, i pisao drugi traktat o politici koji nije ni završio zbog prerane smrti.

U prvom svom traktatu koji je bio posvećen teološkim i političkim pitanjima, *Tractatus theologico-politicus*, i koji je objavio anonimno 1670. godine, sadržani su već bitni Spinozini filozofski pogledi, a posebno njegova kritika teologije i teorija prirodnog prava i društvenog ugovora. Spinoza je svakako poznavao i Hobbesova *Leviathana*, koji je na holandski jezik bio preveden 1667. god., pa je i prilaz cjelokupnoj filozofskohistorijskoj problematici gotovo identičan s Hobbesovim.

Svoju antiteološku i materijalističku orijentaciju, koja je sistematski razvijena u *Etici*, Spinoza je u osnovi zastupao već u ovom *Traktatu*. Cjelokupna njegova kritika teološke misli, kao i kritička analiza i istraživanje Biblije, polazi od njegova fundamentalnog stava *deus sive natura*. Priroda je beskonačna, a njezina se zbivanja odvijaju po čvrstim i nepromjenjivim prirodnim zakonima. "Pod božanskim upravljanjem razumijem čvrsti i nepromjenjivi poredak prirode, ili povezanost prirodnih stvari, jer ja sam već prije rekao i na jednom drugom mjestu pokazao, da su opći zakoni, po kojima se sve događa i određuje, samo vječne odluke boga, koje uvijek sadrže vječnu istinu i nužnost. Zato je isto ako kažem da se sve događa po zakonima prirode, ili da se sve odvija po odluci i upravljanju boga."[64]

Odbacujući dakle sve tradicionalne i antropomorfne predodžbe o Bogu, Spinoza je ustvrdio da između teologije i filozofije nema ničega

64 Benedict von Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlung*, Berlin 1870, str. 49. Isto tako i na str. 91. Spinoza izriče svoj fundamentalni filozofski stav da su priroda i bog jedno te isto. Jer, "snaga i moć prirode je snaga i moć samog boga, te su zakoni i pravila prirode vlastite odluke boga" (str. 91).

zajedničkog, jer je cilj filozofije istina, a cilj vjere samo poslušnost i pobožnost. Zato je religija prikladna za mase, jer je samo manjina sposobna da do moralnog uvida i ponašanja dođe jedino pomoću samog uma.[65]

Na temelju takvih koncepcija, pri čemu je osnova racionalistička teza o razumu kao vrhovnom kriteriju u pitanjima spoznaje i morala, i Spinoza je postanak ljudske zajednice tražio u prirodnim a ne izvanprirodnim procesima. Poput Hobbesa, i Spinoza zamišlja prvobitno prirodno stanje kao ukupnost slobodnih individua. To prirodno stanje je ujedno "po prirodi i po vremenu prije nego religija."[66]

Čovjek dakle, suglasno Spinozinu osnovnom stavu, ne može biti ništa drugo nego dio prirode, a ne Božji produkt u teološkom smislu. "Jer čovjek je zaista, bio on mudrac ili neznalica, deo prirode, i sve što navodi svakog čoveka da dela treba pripisati sili prirode, ukoliko se ona može vezati uz prirodu ovoga ili onoga čoveka; jer čovek ništa ne radi, bilo da je rukovođen razumom ili samom strašću, što ne bi odgovaralo zakonima i pravilima prirode, to jest (prema odjeljku 4 ove glave) prirodnom pravu."[67] A ovo prirodno pravo Spinoza shvaća jednako kao i Hobbes. Ono je ponajprije sam zakon prirode, a to znači da to pravo seže dotle dokle i njegova moć. Svaki pojedinac ima pravo na sve što želi ili pravo se svakog pojedinca proteže toliko koliko i njegova posebna moć. Pojedinac može djelovati ili na temelju zdravog razuma ili na temelju svojih strasti i želja, i sve što u tom smislu drži korisnim dopušteno mu je da učini bez obzira na koji način. "Odatle slijedi da pravo i ustrojstvo prirode, pod kojima su svi rođeni i većinom žive, samo to zabranjuju što nitko ne želi i nitko neće; oni ne zabranjuju niti borbu, niti mržnju, niti bijes, niti lukavstvo, niti bilo šta što zahtijeva želja. Tome se ne treba čuditi; jer priroda ne obuhvaća samo zakone ljudskog uma, koji žele samo istinsko najbolje i održanje čovjeka, nego još i mnoge druge, koji se odnose na vječni poredak cijele prirode, kojih je čovjek samo jedan mali dio."[68]

65 Vidi isto djelo, str. 197, 203 i 207-208.

66 B. Spinoza, *ibid.*, str. 219.

67 B. Spinoza, *Politički traktat*, Beograd 1957, str. 10. Na istoj stranici u odjeljku 4. Spinoza je također pisao: "Pod prirodnim pravom podrazumijevam, dakle, same prirodne zakone ili pravila prema kojima se sve dešava, drugim riječima silu same prirode; iz ovog slijedi da pravo cjelokupne prirode, a samim tim i prirodno pravo svakog pojedinca, dopire dotle dokle i njegova moć; sljedstveno tome, sve što svaki čovjek čini prema prirodnim zakonima, on to čini prema najvišem prirodnom pravu i ima onoliko prava nad prirodom koliko ima sile" (str. 10). Tu vidimo i istovjetnost s Hobbesovim shvaćanjem prirodnog prava, ali i razlike u pogledu interpretacije prirodnog zakona.

68 B. Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlung*, str. 210.

Poput Hobbesa, i Spinoza shvaća da je čovjek u takvu stanju i po prirodnom pravu u stalnom neprijateljstvu s drugim ljudima, jer su "ljudi po svojoj prirodi u najvećem stepenu podložni strastima."[69] Ali jednako tako nitko ne može osporiti da je za ljude korisnije da žive prema zakonima i sigurnim zapovijedima uma, bez straha i svakodnevne nesigurnosti. A to ne mogu postići ako svaki individualno slijedi samo svoje interese i strasti. Zato se moraju čvrsto odlučiti i sporazumjeti da žive prema razumskim principima kojima nitko pri zdravom razumu ne može proturiječiti. To su osnova i bitni razlozi stvaranja i nastanka društvenog ugovora među slobodnim pojedincima, osnova nastanka organizirane društvene zajednice – države. Slobodni pojedinci, radi svojih vlastitih interesa, prenose dio svojih prirodnih prava na državu i zato valjanost ovog ugovora vrijedi samo dotle dok koristi onima koji su ga stvorili.[70] Dva najveća mislioca i najznačajnija autora teorije prirodnog prava i društvenog ugovora imali su, kao što smo vidjeli, gotovo identične poglede na filozofskohistorijsku tematiku nastanka historijske, društvene zajednice. Filozofskohistorijska i socijalnofilozofska tematika, uza sva tadašnja još teorijska ograničenja, o kojima će biti riječ, doživljava duboke promjene. Od tog vremena glavna linija rješavanja ove problematike sve se više udaljuje od teoloških presezanja i diktata. Oslobođeni ljudski um pokazao je mnogo više kreativnosti i iznenađujuće originalnosti nego što su to pokazali teološki dogmatičari na temelju "božanske objave"[71].

---

69 B. Spinoza, *Politički traktat*, str. 14.

70 Vidi B. Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlung*, str. 212-213. Sasvim je razumljivo da i za Spinozu kao i za Hobbesa pojmovi pravednost i nepravednost nemaju nikakva smisla u prirodnom stanju kada se pojedinac ponaša prema prirodnom pravu. Moralni pojmovi nastaju stvaranjem političke zajednice, građanskog društva, tj. države. "Stoga, kako grijeh i pokoravanje, uzeti u najstrožem smislu riječi, tako se i pravda i nepravda mogu zamisliti samo u organiziranoj državi. Jer u prirodi nema ničega za što bi se moglo reći da bi pripadalo više jednom nego drugom; nego sve pripada svima i svi imaju moć da to prisvoje. Međutim, u državi u kojoj se na osnovi zajedničkog prava odlučuje što pripada ovome a šta onome, pravednim čovjekom može se nazvati onaj čija je stalna volja da svakome da ono što mu pripada, a nepravednim onaj koji suprotno tome, pokušava prisvojiti ono što pripada drugome." (*Politički traktat*, str. 17.)

71 Ja se prema tome ne slažem s onim istraživačima Hobbesovih koncepcija koji poput H. Schelskog drže da je učenje o državnoj vlasti bitni dio Hobbesove doktrine, a teorija prirodnog prava i društvenog ugovora od sekundarnog značenja, više samo kao neko obrazloženje doktrine. U konkretnoj političkoj praksi teorija države je sigurno imala više odjeka i više uzbuđivala duhove, pogotovo ovakva kao što je bila Hobbesova, koja se mogla i različito tumačiti. Ali je za pobjedu nove filozofske orijentacije nad starom teološkom i dogmatskom, teorija prirodnog prava i društvenog ugovora od bitnijeg značenja.

Spinoza i Hobbes su se u ovim stavovima, a to su bili *za jednu novu filozofsku orijentaciju i filozofskohistorijsku koncepciju bitni stavovi*, uglavnom slagali. Od te točke počinje i njihovo razilaženje, iako ne potpuno. A ono se može razumjeti i protumačiti specifičnim okolnostima u kojima se razvijaju ta dva velika mislioca.

Hobbesove zrele godine života padaju u predvečerje dugogodišnjega građanskog rata u kojemu su različite snage građanstva, seljaštva i gentryja zbacile monarhiju Stuartovaca. Ali, tome su prethodili, u razdoblju od 14. do 17. stoljeća, takvi nemiri i unutrašnja trvenja, pobune i ratovi da je, naročito građanska klasa, bila zainteresirana za čvrstu vladavinu koja bi joj garantirala sigurnost njezinih razgranatih industrijskih i trgovačkih poslova. Hobbes je veoma dobro znao za seljačke ustanke pod W. Tylorom i J. Bullom (14. st.), za stogodišnji rat s Francuskom (1337–1453), međusobna istrebljivanja najkrupnijih plemićkih porodica u sukobu feudalaca Yorka i Lancastera (15. st.), za borbu između protestanata i katolika, osobito nakon smrti Henrika VIII., kao i za vladavinu apsolutizma dinastije Tudora (1485–1603) koja je engleskoj trgovačkoj buržoaziji bila najbolja zaštita od feudalne anarhije. U Engleskoj je u tim razdobljima monarhija bila za sve dijelove stanovništva – osim, naravno, za grupe izrazitih republikanaca kao što su u revoluciji bili leveleri i digeri – nezamjenjivo rješenje za oblik političke vlasti. Tradicije, kao i historijska iskustva, bili su dovoljno jaki i upečatljivi da bi to shvaćanje bilo zajedničko svim društvenim slojevima i klasama. Nije zato čudno da je u vezi s problemom optimalnog oblika državne vlasti i Hobbes davao primat monarhiji, i to apsolutnoj, za razliku od Spinoze koji je to rješenje vidio u demokraciji.

Hobbes je mogao biti impresioniran rezultatima engleske apsolutističke vladavine u 16. st., kada Engleska započinje, u borbi protiv španjolske i nizozemske svjetske prevlasti, svoj pohod na politički i ekonomski primat u svijetu. Zato je njegov *Leviathan* institucija s neograničenom vlasti, jer su pojedinci na nju prenijeli svoja prirodna prava da ih štiti i omogući im miran život.

Hobbes izričito zastupa apsolutnost države vlasti, bez obzira na to je li ona monarhijska ili neka druga. Ovo je važno istaći jer su mnoge diskusije i tumačenja Hobbesovih stajališta previdjela neke važne karakteristike njegova razmišljanja. Iako se Hobbes opredijelio za apsolutnu monarhijsku vlast, više je puta u svojim djelima naglašavao da mogu postojati i drugi oblici vlasti, ali da svaka mora biti apsolutna. "Prema tome je jasno da u svakoj državi postoji *jedan* čovjek ili *jedna* skupština ili *jedan* kolegij koji pravno posjeduje tako veliku moć nad pojedinim građanima, kakvu izvan države posjeduje svatko nad sobom samim, tj. najvišu ili apsolutnu, koja može biti ograničena samo sna-

gom države i ničim drugim."[72] A ovaj je apsolutni suverenitet države potreban da bi se osigurao mir u zemlji i prosperitet naroda. Država prema Hobbesu nije stvorena radi same sebe, nego radi građana, jer su je oni i stvorili da bi se riješili stalne nesigurnosti i permanentnoga građanskog rata. Zato se sve dužnosti onoga ili onih koji vladaju mogu svesti na jednu rečenicu: "dobro naroda je najviši zakon"[73], i zato je "vlast uspostavljena radi mira, a miru se teži radi dobra."[74]

Hobbesova država nije dakle totalitarna kako su je mnogi shvaćali ili željeli protumačiti, nego je ona institucija koja neograničenom moći mora održavati poredak za normalno odvijanje cjelokupnoga društvenog života. Njezine apsolutističke karakteristike sigurno nisu odgovarale buržoaziji u kasnijim razdobljima i engleske i evropske historije, kad je borbom za ustavnost trebalo ograničiti feudalnu vladavinu i osigurati snažniji utjecaj na politiku zemlje. Ali niti Hobbes, koji je u biti ipak bio predstavnik nove građanske struje mišljenja, nije davao svom apsolutističkom monarhu ili nekom drugom tipu vladavine pravo da zadire u sve sfere društvenog života, a naročito ne ekonomskog. Pa tako su u svim pitanjima koja suveren ne propisuje, kao što su, npr., "sloboda da kupuju i prodaju i da sklapaju među sobom druge ugovore, da biraju mjesto stanovanja, način ishrane, zanimanje i da djecu svoju spremaju za život kako sami shodno nalaze, i tome slično"[75], građani slobodni.

Suverenu vlast ima dakle prema Hobbesu ili jedan čovjek, kao u monarhiji, ili izvjestan skup ljudi, kao u narodnim ili aristokratskim državama. U svim tim slučajevima, a on preferira monarhiju, moguće je zamisliti i mnogo loših posljedica takve neograničene vlasti. Ali su "posljedica nedostatka takve vlasti, što znači neprekidni rat svakog čovjeka protiv njegova susjeda, još mnogo gore. Stanje čovjeka na ovome svijetu nikad ne može biti bez nezgoda, osim ako ne dolazi od neposlušnosti podanika i od kršenja onih sporazuma kojima je država stvorena."[76]

Iako su teoretičari društvenog ugovora još uvijek tretirali državu kao neku nadklasnu tvorevinu, u biti su zastupali interese građanstva i

72 Th. Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, str. 145. Ovu misao Hobbes izražava na mnogim mjestima, što ovdje ne treba više navoditi. Spomenimo samo da Hobbes izričito tvrdi da je njegovo opredjeljenje za monarhijski apsolutizam "jedina točka u ovom spisu, koja, što priznajem, nije dokazana, nego samo učinjena vjerojatnom" (*ibid.*, str. 73).

73 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 205.

74 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 205.

75 Th Hobbes, *Levijatan*, str. 187. Vidi o slobodi građana i u *Vom Menschen. Vom Bürger*, str. 214.

76 Th. Hobbes, *ibid.*, str. 183.

poburžoaziranog plemstva tamo gdje je postojalo. A apsolutistička monarhija je u jednom razdoblju pokazala dovoljno uspjeha u Francuskoj, Španjolskoj i Engleskoj da se moglo uzeti nju kao paradigmu za prevladavanje feudalnog partikularizma, uspostavljanje nacionalnog jedinstva i poticanje ekonomskog prosperiteta.

No uza sve te već odavno utvrđene činjenice ipak je kod većine istraživača naglasak više bio na monarhijskom apsolutizmu, iako, kako smo vidjeli, Hobbes ne inzistira samo na monarhiji, nego drži da svaka vlast, svaka država bez obzira na to kojeg oblika, mora imati apsolutnu suverenost. Upravo zbog toga, držim, osobito nakon najnovijih marksističkih teorijskih iskustava, da Hobbes uočava jednu karakteristiku države koja je u marksizmu jasno definirana kao "diktatura". Svaka država je diktatura, bez obzira na to radi li se o apsolutnoj monarhiji ili demokratskoj republici ili bilo kojoj drugoj. Ta karakteristika diktature, što ne treba brkati s tiranijom ili despocijom, jest samo moć i spremnost države da u obrani određene klasne vladavine od nelegalnih pobuna, upotrijebi sva raspoloživa državna sredstva za održanje te vladavine. S obzirom na to je karakter svake vlasti apsolutan.[77] Ta pobuna protiv države, koja mora voditi građanskom ratu, jest ono što i Hobbes u tom turbulentnom vremenu 16. i 17. st. želi izbjeći i omogućiti društveni mir. U tom pogledu možemo Hobbesa, bez ikakva pretjerivanja, označiti i kao preteču modernog, pa čak i marksističkoga gledanja na karakter države, bez obzira na to što kod njega ne postoji spoznaja o klasnom karakteru države. Ali država kao sila, kao moć da svim sredstvima brani postojeći poredak od vanjskih i unutrašnjih pobunjenika, karakteristika je svake države do danas.

Hobbes nije bio zastupnik nikakva moderno shvaćenog i prakticiranog totalitarizma. To su neki od dosadašnjih istraživača jasno ustvrdili (F. Tönnies, R. Polin, G. Sabine i dr.). Jednako je tako već dovoljno bilo istaknuto da je Hobbes imao osjećaj za pitanje slobode građana, čemu posvećuje cijelo XXI. poglavlje u svom *Leviathanu*.

Dok je dakle Hobbes iz teorije prirodnog prava i društvenog ugovora izvlačio zaključke o državi kao suverenu, čija je vlast apsolutna s obzirom na prerogative koji su joj ugovorom preneseni, preferirajući pri tome apsolutnu monarhiju, Spinoza je dolazio do drugačijih zaključaka. A to je sasvim razumljivo kada znamo iz kakvih je društvenih situacija on razmišljao o tim problemima. Nizozemska je u to doba bila najrazvijenija građanska zemlja u Evropi i u svijetu, s moćnom trgovačkom i manufakturnom buržoazijom koja je imala svu vlast u jakim gradovima i pokrajinama i koja je izdržala, uz goleme žrtve, upornost i heroizam,

77 Vidi o tome naročito kod V. I. Lenjina u djelu *Država i revolucija*.

tešku oslobodilačku borbu protiv španjolske okupacijske vlasti. U vrijeme kada Spinoza piše svoja djela, sjeverne pokrajine Nizozemske bile su već potpuno slobodne, građanska klasa je držala glavne pozicije vlasti u gradovima i pokrajinama, a građanske su slobode bile najrazvijenije.

Kolika je bila snaga sjeverne Nizozemske, tzv. Ujedinjenih provincija, s Amsterdamom kao glavnim gradom i najjačim trgovačkim centrom u Evropi, govori podatak da je, prema nekim procjenama historičara, Nizozemska imala 15 000 brodova od 25 000 koliko ih je tada imala cijela Evropa. Veći dio vanjske trgovine Francuske nalazio se u nizozemskim rukama, a sjeverna Nizozemska je naslijedila i kolonijalnu trgovinu i poslovne veze sa Španjolskom i Portugalom od nekad najjačega trgovačkog centra Antwerpena, koji je u ratu sa Španjolskom bio upropašten. Nizozemska Istočnoindijska kompanija imala je monopol u istočnoindijskoj trgovini, a 1621. god. osnovana je i Zapadnoindijska kompanija sa zadatkom da organizira trgovinu i kolonizaciju Južne Amerike i Afrike. Osim toga, ratna pustošenja u južnom dijelu Nizozemske dovela su do teških poremećaja. "Upropašćivanje konfiskacijama, vojnim pogromima i logorovanjem, masovna emigracija krupne i sitne buržoazije, trgovaca, poduzimača i zanatlija potpuno su poremetili industriju i trgovinu Flandrije i Brabanta. Emigracija je sada išla u sjeverne provincije, zahvatila je i slojeve inteligencije. Mogu se nabrojiti desetine imena učenjaka, matematičara, filologa, teologa, botaničara, geografa, publicista, inženjera, slikara koji su se iselili iz južne Nizozemske i Ujedinjene provincije. Za svoj ekonomski i kulturni procvat one u znatnoj mjeri treba da zahvale tim elementima koji su došli s juga."[78]

Ovaj bujan ekonomski prosperitet omogućio je Nizozemskoj da i na kulturnom polju postane jedna od vodećih zemalja Evrope i svijeta. Nizozemska umjetnost toga razdoblja, od početka 15. stoljeća, jedina se mogla mjeriti s talijanskom renesansom. Kada je početkom 15. stoljeća Masaccio sa svojim genijalnim freskama u kapeli Brancacci u firentinskoj crkvi Santa Maria del Carmine širom otvorio vrata renesansnoj slikarskoj revoluciji u Firenzi, J. van Eyck je radio u Gentu na poliptihu. Sa svojim portretima i ostalim slikama van Eyck, s R. van der Weydenom, H. van der Goesom, H. Memlingom i dr. nije nimalo zaostajao za modernim duhom i modernom ekspresijom talijanske renesanse. Oni su čak Talijane naučili novoj tehnici slikanja uljem koju su sami izumili, a svojim realizmom, osobito u kasnijem razdoblju, nadmašivali su u to doba sve ostale nacije.

78 S. D. Skaskin i O. L. Vajnštajn, *Historija srednjeg veka* II, Beograd 1952, str. 158.

Početkom 16. stoljeća Antwerpen preuzima mecenatsku ulogu te se u njemu susreću mnogi velikani toga doba: Th. Morus, Erazmo Roterdamski, A. Dürer, H. Holbein, Lukas von Leyden i dr. Tada Cornelis Floris de Vriendt gradi poznatu gradsku vijećnicu u Antwerpenu, a od slikara dominira u tom vremenu P. Bruegel stariji, jedan od najvećih nizozemskih i evropskih slikara šesnaestog stoljeća.

Nakon mira u Münsteru (okt. 1648. god.), kojim sjeverni dio Nizozemske postaje slobodan, Amsterdam preuzima ulogu Antwerpena koji je teško stradao u oslobodilačkom ratu protiv Španjolaca. Gradska vijećnica koju su gradili J. Campen i G. A. Berckheyde, kao i znamenita amsterdamska burza koju je H. de Keyser počeo graditi još početkom 17. stoljeća, da ne spominjemo i druge gradove i njihove građevine (Bruxelles, Haag, Leiden, Utrecht, Maastricht i dr.) prezentirali su moć i samosvijest nizozemskoga građanstva. U tom je stoljeću zapravo Nizozemska već preuzela i primat u slikarstvu i umjetničkom obrtu. Italija je od druge polovine 16. stoljeća ekonomski, politički i kulturno stagnirala, pa čak i zaostajala, a Nizozemska upravo u to doba doseže vrhunac i ekonomske i kulturne moći. Plejada slikara od najgenijalnijeg majstora flamanskog baroka P. P. Rubensa, njegova učenika A. van Dycka, zatim A. Brouwera i D. Teniersa te na protestanskom sjeveru F. Halsa, J. Vermeera v. Delfta, J. van Ruysdala, M. Hobbeme i dr. do najgenijalnijeg i najvećeg slikara Evrope toga vremena Rembrandta van Rijna, koji je također radio u Amsterdamu, davala je najjači pečat evropskom slikarstvu 17. stoljeća. Slična je situacija bila i na području umjetničkog obrta gdje se stvaraju najkvalitetniji proizvodi u izradi tepiha, čipaka i keramike.

Nizozemska je dakle bila ona zemlja u Evropi u kojoj je građanski prosperitet bio najsnažniji, a time i cjelokupni demokratski život. Bez obzira na to što je teološki dogmatizam i rigorizam i u židovskim i u kalvinističkim općinama bio veoma prisutan, ipak je mogao opstati tako radikalan mislilac kakav je bio Spinoza, koji je ne samo izjednačio Boga s prirodom nego je otvoreno zastupao princip slobode mišljenja kao integralnog dijela čovjekove slobode. Za Spinozu je sloboda mišljenja i prosudivanja prirodno pravo čovjeka koje mu država ne može oduzeti. "Zato je ona vlast nasilna koja se usmjeruje protiv misli, i državna vlast čini nepravo podanicima i zahvaća u njihova prava, kad svakom hoće da propisuje šta treba da prihvati kao istinito, što da odbaci kao lažno i kojim nazorima se treba odrediti prema strahu pred Bogom."[79]

Po prirodnom pravu je za Spinozu svatko gospodar svojih misli i zato je nesretan svaki pokušaj države ako želi ljude prisiliti da govore samo

79 B. Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlung*, str. 266-267.

prema državnim propisima, iako imaju drugačija mišljenja. Iz svega toga proizlazi da svrha države nije u tome da ljude drži u strahu nego da pojedinca oslobodi straha. "Ja kažem, nije svrha države da ljude iz umnih bića učini divljim životinjama ili automatima; nego njihova duša i njihovo tijelo treba da u sigurnosti obavljaju svoje poslove, oni treba da slobodno upotrebljavaju svoj um i da se ne suprotstavljaju jedni drugima s mržnjom, bijesom ili lukavstvom, niti da se jedni prema drugima odnose nepravedno. Svrha države je dakle sloboda."[80]

Na temelju društvenog ugovora ljudi, da bi se riješili stanja opće nesigurnosti, prenose svoja prirodna prava na cjelinu, na društvo koje tako dobiva najviše prirodno pravo na sve, tj. najvišu vlast kojoj se ostali podvrgavaju ili slobodnom voljom ili iz straha pred kaznom. "Pravo jednog takvog društva zove se demokracija; ona se dakle može definirati kao opća skupština ljudi, koja zajednički ima najviše prava na sve, što ona može."[81]

Problem slobode – jedno od središnjih pitanja borbe buržoazije za mjesto pod historijskim suncem, deviza koja je bila zapisana velikim slovima i na njihovim zastavama i poslije u deklaracijama i ustavima – i za Spinozu je glavna teorijska preokupacija.[82] Slobodan je onaj čovjek koji živi pod vodstvom uma i u skladu s njim. Zato je ona država najslobodnija "čiji su zakoni zasnovani na zdravom umu; jer tada može svatko posvuda biti slobodan, tj. s punom dušom živjeti samo prema vodstvu uma"[83].

Kao i za Hobbesa, i za Spinozu je dobro naroda vrhovni zakon, i tome se trebaju svi podvrgavati. To pravo što je dobro, određuje državna vlast, a tiče se i građanskog i duhovnog prava. Zato i religija ima snagu obveze i propisa samo odlukom onoga koji raspolaže državnom vlašću.

80 B. Spinoza, *ibid.*, str. 268.

81 B. Spinoza, *ibid.*, str. 213. Iz *Političkog traktata* se vidi da je Spinozi dosta blisko rješenje i "aristokratski princip" organizacije države. Međutim, i u tome se vidi da Spinoza više ne živi u feudalnom društvu, jer on aristokraciju također shvaća u demokratskom duhu kao izabranike od strane naroda. "Pod aristokratskom vlašću podrazumijevam onu koju ne drži jedan čovjek, nego izvjestan broj građana izabranih u narodu, koje će ubuduće zvati patricijima. Kažem izričito *koju drži izvjestan broj izabranih građana.*" (*Politički traktat*, str. 61.)

82 Na kraju ovog *Traktata* Spinoza rezimira što misli o slobodi. Prvo, da se čovjeku ne može oduzeti sloboda mišljenja i govora; drugo, da se sloboda mora svakom dopustiti ako time ne radi protiv važećih zakona; treće, svatko može imati slobodu bez štete za mir države; četvrto, svatko može imati tu slobodu bez štete za pobožnost; peto, zakoni koji se donose o spekulativnim stvarima nekorisni su i šesto, ova se sloboda mora imati radi održanja mira u državi, radi pobožnosti i prava državne vlasti. (Vidi *Theologisch-politische Abhandlung*, str. 275.)

83 B. Spinoza, *ibid.*, str. 215.

Iako Hobbes i Spinoza nisu povlačili revolucionarne zaključke iz svoje koncepcije društvenog ugovora, one su logično slijedile iz takva teorijskog koncepta. Jer, ako su pojedinci prenijeli na vrhovnu vlast, državu, svoja prirodna prava, a to znači da ih država štiti i omogućuje im normalan razvoj, oni isto tako mogu otkazati poslušnost kada ona to ne čini ili kada zahtijeva radnje koje se protive prirodnim zakonima. Zato Hobbes izričito napominje da "obveza podanikâ prema suverenu traje samo dotle dok traje moć kojom je on u stanju da ih štiti, i ne duže. Jer pravo što ga ljudi od prirode imaju da se štite sami, ako nitko drugi ne može da ih zaštiti, ne može nikakvim sporazumom da se napusti."[84]

Kolikogod to Hobbes nije želio, jer je zazirao od građanskog rata i socijalne anarhije, upravo iz teorije društvenog ugovora, koju je on tako zdušno, argumentirano i odlučno zastupao, proizlazile su revolucionarne konzekvencije o pravu naroda na pobunu i svrgavanje one vlasti koja više ne poštuje njegove interese. Ta teorija dobila je svoj radikalan izraz u Rousseauovim spisima, a kao jasne formulacije o pravu naroda na revoluciju unesene su i u američkoj *Deklaraciji o nezavisnosti* 1776. god. i u francuskoj *Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina* 1789.

John Locke

Thomas Hobbes je proživljavao svoje zrelo doba u razdoblju engleske historije koja je još uvijek u monarhijskom ili nekom drugom apsolutizmu gledala garanciju mira i napretka; Lockeovo (1632–1704) zrelo stvaralačko razdoblje pada već u period restauracije Stuartovaca. Ekonomske teškoće posljednjih godina protektorata prisilile su i buržoaziju i novo plemstvo, zbog bojazni od novih revolucionarnih potreba, na kompromis s monarhijom. Karlo II. je, došavši iz egzila, stupio na englesko prijestolje, ali su prerogativi parlamenta bili značajni. Koncept ustavne monarhije postajao je pomalo realnost u Engleskoj, a pokušaj Jakova II, nasljednika Karla II, da izigra parlament, završio je "ukrcavanjem na lađu koja vodi u progonstvo", što je njegov brat uspio s velikom vještinom izbjeći.

Kompromis između vigovaca i torijevaca (nazivi koji u to doba nastaju), građanstva i visokog plemstva, koji je tada 1688. učinjen, ta "sretna i slavna revolucija" kako ju je nazvao konzervativni E. Burke, koja je prošla bez građanskog rata, pokazala je, nakon tolikih burnih godina,

84 Th. Hobbes, *Levijatan*, str. 195. Hobbes navodi još neke slučajeve kada građani mogu otkazati poslušnost. Vidi *Levijatan*, str. 195-197.

da su "Englezi polako počeli učiti tešku umjetnost društvenog života" (A. Maurois).

I Lockeovo filozofsko i teorijsko djelo u znaku je te pobjede građanskih snaga, ali i kompromisa koji je Engleskoj omogućio dosta mirnu pripremu za novu revoluciju – ali ne više političku, nego industrijsku. Locke je bio sin imućnog advokata kalvinističkog opredjeljenja, koji se za vrijeme revolucije borio na strani parlamenta. Bio je i liječnik vođe vigovske opozicije protiv Jakova II, lorda Antonyja Ashleyja Coopera, poslije grofa Shaftesburyja, s kojim i odlazi u emigraciju u Nizozemsku 1683. Vraća se nakon pobjede parlamenta 1689. u pratnji Vilima Oranskog, čija je žena Marija, sestra Jakova II, imala pravo na engleski prijesto.

Za vrijeme svojih boravaka na Kontinentu (Francuska, Italija, Nizozemska, Njemačka) i Locke je, kao i Hobbes, bio potpuno u toku filozofske i znanstvene revolucije koja je u tim zemljama bila najizrazitija. U filozofiji Locke nastavlja na jake empirističke i materijalističke tradicije engleske filozofije i svojim djelom o ljudskom razumu jedan je od utemeljitelja evropskog empirizma. Svojom razrađenom i sistematskom kritikom urođenih ideja, rješavanjem njihova porijekla u ljudskom iskustvu, empiriji, svojom obradom jezika kao znakova u kojima se, na osnovi apstrakcije, ujedinjuju svojstva stvari itd., Locke je snažno djelovao na empirijske, senzualističke i materijalističke tendencije i struje u tadašnjoj evropskoj filozofiji, posebno u Francuskoj. Taj je utjecaj jednako tako bio snažan i u vezi s njegovim filozofskohistorijskim i socijalnofilozofskim koncepcijama koje je iznio u poznatim pismima o toleranciji (prvo pismo je objavljeno anonimno 1685. god.) i u glavnom djelu o toj tematici *Two Treatises of Government* (*Dvije rasprave o vladi*, također anonimno 1689. god.). Kako je djelo objavljeno nakon 1688., mnogi su mislili da je taj klasni kompromis utjecao na njegove koncepcije i da ga u svom djelu slavi i opravdava. Danas je poznato da je Locke djelo pisao prije tog događaja i da je u njemu zapravo teorijski izražavao bitnu tendenciju u borbi evropskoga građanstva, a to je zahtjev za odlučujućim utjecajem u upravljanju zemljom. Bez obzira na to u kojim političkim oblicima, to je zapravo značilo snaženje uloge parlamenta i ograničavanje izvršne vlasti zakonima koje donosi parlament. U Engleskoj se to ostvarilo u obliku ustavne monarhije. Lockeovo djelo je dakle jednako tako bilo prolegomena jednom historijskom procesu koji je prije ili poslije morao postati stvarnost, a koji u Engleskoj započinje još u 13. st. sa znamenitom i značajnom poveljom *Magna Charta Libertatum* 1215. godine.

U toku pisanja Lockeova djela o vladi bilo je objavljeno djelo *Patriarcha* (1680.) Roberta Filmera, u kojemu je Filmer kritizirao teoriju druš-

tvenog ugovora, braneći stav o kraljevskoj apsolutnoj vlasti na osnovi božanskog prava. Za Filmera ljudi nisu rođeni slobodni, pa zato nisu ni mogli stvarati društveni ugovor i oblik vladavine; prinčevi i kraljevi imaju apsolutnu vlast na osnovi božanskog prava i njihova apsolutna vlast potječe od Adama koji je bio apsolutni monarh. Filmer je proglasio kralja za vladara po Božjem pravu i time isključio ulogu pape i Crkve u postavljanju kraljeva, ali je istodobno negirao prerogative naroda na kojima su građanski mislioci toliko inzistirali.

Filmer više nije bio na životu kad je djelo izišlo. Umro je 1653. godine, a djelo je napisao petnaestak godina prije. Locke je odmah napisao kritiku koja čini prvu knjigu njegove rasprave, a druga knjiga, napisana prije, početkom osamdesetih godina, izlaže Lockeovu filozofsku koncepciju u vezi s historijom i oblicima vladavine.

Sasvim je razumljivo da je Locke, kao tipičan predstavnik engleskoga građanstva, izvodio porijeklo građanskog društva i države iz prirodnog stanja i društvenog ugovora. Zanimljivo je da se Locke malo poziva na Hobbesa, a mnogo više na Richarda Hookera (1554–1660), engleskog svećenika koji je branio reformaciju i u djelu *Laws of Ecclesiastical Polity* zastupao princip monarhije, ali zasnovan na društvenom ugovoru. Nije ovo prvi slučaj da se u redovima svećenstva kao povlaštene klase nađe pojedinac koji je cjelokupnim svojim djelom stajao na strani kulturnog progresa. Većina pripadnika jedne klase djeluje u skladu s interesima i pogledima svoje klase. Ali nadareni, katkad i genijalni i hrabri pojedinci često svojim mišljenjem i djelovanjem razbijaju granice klasne determiniranosti.

Zato i u novom vijeku imamo dosta takvih izvanrednih pojedinaca koji su, pripadajući povlaštenom staležu svećenstva, svojim shvaćanjima potpomagali borbu novih historijskih generacija za prevladavanje dogmatske učmalosti i otvaranje novih horizonata. Dovoljno je da navedemo W. Ockhama, N. Cusanskog, R. Belarmina, Th. Campanellu, N. Kopernika, G. Bruna, M. Mersennu, P. Gassendija, J. Mesliera, G. Raynala, Abbéa Morellyja, a u izvjesnom smislu i začetnike reformacije od J. Wycliffa i Luthera do Calvina i našeg Matije Vlačića Ilirika. Isti slučaj imamo, kako ćemo poslije vidjeti, i s mnogim intelektualcima u građanskom društvu u vezi sa socijalizmom. To samo pokazuje da u vezi s čovjekovom ličnosti ne postoji samo jedan smjer historijske determinacije i da se osobne jednadžbe ne mogu uvijek razumjeti samo na temelju klasnog pripadništva.

Poput drugih teoretičara društvenog ugovora i Locke polazi od pretpostavke da su ljudi po prirodi "*u stanju savršene slobode* da određuju svoje radnje i raspolažu svojim posjedima i ličnostima kako smatraju da je prikladno u granicama prirodnog zakona, a da ne pitaju za dopuš-

tenje nekoga drugog čovjeka ili da zavise od njegove volje"[85]. Prirodna sloboda čovjeka znači dakle da je čovjek slobodan od bilo kakve vlasti i od drugog čovjeka te da se ravna prema prirodnom zakonu kao pravilu za svoje ponašanje. Međutim, bez obzira na to što je to prirodno stanje, ono nije stanje samovolje, jer čovjek nema slobodu da uništava sebe i druge. "*Prirodno stanje* ima prirodni zakon da upravlja njime, koji obavezuje svakoga; a um, koji predstavlja taj zakon, uči sve ljude, koji ga pitaju za savjet, da budući da su svi jednaki i nezavisni, nitko ne treba nanositi zlo tuđem životu, zdravlju, slobodi ili posjedu."[86]

Vidimo dakle da se Locke u pogledu koncepcije prirodnog stanja kao stanja slobode, prirodnog prava i prirodnog zakona uglavnom slaže s Hobbesom i sa Spinozom. Ali u daljnjem izvođenju ove teorije već postoje značajnije razlike. Ponajprije za Lockea to prirodno stanje nije stanje sveopćeg neprijateljstva ili rata svih protiv sviju, kako je to pisao Hobbes, jer ako se ljudi ravnaju prema svom umu, onda je to više stanje mira i uzajamne pomoći. "I ovdje postoji očigledna *razlika između prirodnog stanja i stanja rata*, koja su, ma kako ih neki ljudi brkali, toliko daleko jedno od drugoga kao što je stanje mira, dobre volje, uzajamne pomoći i održanja daleko od stanja neprijateljstva, zlobe, nasilja i uzajamnog uništenja. Kada ljudi žive u skladu s umom, bez zajedničkog pretpostavljenog na zemlji koji ima vlast da presuđuje između njih, onda je to *pravo prirodno stanje*."[87]

Druga bitna razlika u shvaćanju prirodnog stanja je u tome što Locke, za razliku od Hobbesa i Spinoze, drži da je uz slobodu ličnosti, ovo stanje karakterizirano i postojanjem privatnog, osobnog vlasništva. Dvije osnovne kategorije na kojima je građanska klasa gradila svoju koncepciju nastanka organizirane društvene zajednice i ujedno svoje pravo na participaciju u političkoj vlasti, bili su individualistički princip slobode pojedinca, iz koje je proistjecao društveni ugovor, a ne božansko pravo, i princip privatnog vlasništva kao konstitutivne kategorije kapitalističkog načina proizvodnje. Ovu kategoriju privatnog vlasništva Locke nije objašnjavao nikakvim prirodnim pravom nego *radom*. Ne treba smetnuti s uma da je buržoazija nastupala protiv obje feudalne klase, plemstva i svećenstva, upravo kao radna klasa, te je i rad imao kod njihovih predstavnika dublje i presudnije značenje nego što je imao kod svih dotadašnjih socijalnih klasa. Bog je po Lockeu dao svijet, prirodu ljudima kao zajedničko dobro, ali rezultati rada svakog pojedinca ipak pripadaju njemu. Plod ili divljač što ih gaji divlji Indijanac moraju

85 John Locke, *Dve rasprave o vladi*, II. knjiga, Beograd 1978, str. 11.

86 J. Locke, *ibid.*, str. 12.

87 J. Locke, *ibid.*, str. 19.

biti njegovi, te drugi ne mogu na to polagati pravo. "Mada su zemlja i sva niža stvorenja zajednička svojina svih ljudi, ipak svaki čovjek ima *svojinu* nad svojom vlastitom *ličnošću*; izuzevši njega na tome nitko drugi nema pravo. Možemo reći da su *rad* njegovog tijela i *djelo* njegovih ruku s pravom njegovi. Što god tada uzme iz stanja koje je pružila i u njemu ostavila priroda, on je tome dodao svoj *rad* i pridodao nešto što je njegovo vlastito, čime je to učinio vlastitom *svojinom*. Pošto je to iznio iz zajedničkog stanja u koje ga je stavila priroda, njemu je na osnovi ovog *rada* nešto dodano što sad isključuje zajedničko pravo drugih ljudi. Kako je ovaj *rad* nesumnjiva svojina onoga tko radi, nijedan čovjek osim njega ne može imati pravo na ono što je jednom pridruženo, bar ne tamo gdje drugima zajedno preostaje dovoljno i isto tako valjano."[88]

Vidimo da je kategorija vlasništva kod Lockea upotrijebljena u širem smislu. Jedni momenti toga vlasništva proizlaze iz prirodnog stanja, a to su *život i sloboda* svakog pojedinca, a drugi moment proizlazi iz rada svakog pojedinca čime on unosi u prirodu nešto novo i što ne može biti i zajedničko pravo drugih ljudi. Zato je udruživanje ljudi na temelju društvenog ugovora u države, političku zajednicu, učinjeno s ciljem očuvanja njihova ovako shvaćenog vlasništva. To udruživanje je neophodno, jer u prirodnom stanju čovjek je ipak nesiguran i stalno izložen napadu drugih. Prirodno stanje je u mnogo čemu insuficijentno. U njemu ne postoji zakon, primljen i odobren općom suglasnošću, koji bi ujedno bio i mjera pravičnog i nepravičnog; drugo, u takvu stanju ne postoji nepristrani sudac koji bi razmirice rješavao prema ustanovljenom zakonu, i treće, u prirodnom stanju ne postoji vlast da podrži presudu koja je pravedna i da omogući njezino izvršenje.[89]

Ljudi su, dakle, usprkos povlasticama koje imaju u prirodnom stanju, prinuđeni oblikovati zajednicu, građansko ili političko društvo. Društvenim ugovorom oni to realiziraju i ujedno ustanovljuju vlast na koju prenose pravo presude i kažnjavanja. "To je ono što ih je učinilo voljnim da svatko preda svoju pojedinačnu vlast kažnjavanja da bi je vršio onaj pojedinac koga će između sebe naimenovati; a sve to na osnovi takvih pravila s kojima će se suglasiti zajednica ili oni koje su ljudi za ovu svrhu ovlastili. I u ovome imamo izvorno *pravo i rađanje* kako *zakonodavne* tako i *izvršne vlasti*, kao i samih vlada i društava."[90]

Političko društvo postoji dakle samo ondje gdje postoji vlast da bi se očuvalo vlasništvo (život, sloboda i imovina) i da bi se kažnjavali svi prekršaji onih koji pripadaju tom društvu. "*Političko društvo* i postoji

88 J. Locke, *ibid.*, str. 24.

89 Vidi J. Locke, isto djelo, str. 72.

90 J. Locke, *ibid.*, str. 73.

jedino tamo gdje se svaki član društva odrekao ove prirodne vlasti i predao je u ruke zajednice u svim slučajevima kada se može radi zaštite obratiti zakonu koji je ona uspostavila."[91]

U ovom postupku stvaranja društvenog ugovora i prenošenja svojih prirodnih prava na pojedinca ili grupu ljudi Locke je logično izveo, što je samo odgovaralo bitnim tendencijama unutrašnjih socijalnih borbi, porijeklo zakonodavne i izvršne vlasti, koje su postale temelj i ustavne monarhije i građanske republike. Ovim svojim izvođenjem i stavovima Locke je snažno djelovao na mišljenja i stremljenja progresivnih građanskih mislilaca u ostalim razvijenim dijelovima Evrope. Montesquieu je u Lockeu našao teoretičara koji ga je najviše nadahnjivao u pisanju znamenitog djela o duhu zakona koje je, uz ostala djela francuskih prosvjetitelja, nagoviještalo socijalne nemire i prevrat.

Time je u teoriji, a simultano i u praksi engleskog društva, jednom zauvijek prestalo masovnije zanošenje apsolutnom monarhijom, jer ona po Lockeu jednostavno nije u skladu s građanskim društvom. Cilj je građanskoga društva da se izbjegnu i isprave nepogodnosti prirodnog stanja. Vlast i jest tu da joj se pojedinac može obratiti u svrhu zaštite, a i sama vlast mora poštovati obveze koje su ugovorom ustanovljene. Apsolutna vlast nije ničim ograničena, pa je prema tome ne samo u neskladu s građanskim društvom nego su i ljudi zapravo pod takvom vlašću još uvijek u prirodnom stanju.[92] Locke drži da "apsolutna arbitrarna vlast ili vladanje bez *ustanovljenih važećih zakona* ne može da bude u skladu s ciljevima društva i vlade, jer ljudi ne bi napustili slobodu prirodnog stanja i obvezali se kada to ne bi bilo zbog zaštite njihovih života, sloboda i imetka, i na osnovi *utvrđenih pravila* o pravu i svojini koja osiguravaju njihov mir i spokojstvo"[93].

Za Lockea je nepojmljivo da bi ljudi, kad bi čak to i mogli, društvenim ugovorom stvarali takvu apsolutnu arbitrarnu vlast koja bi imala neograničenu volju nad pojedincima. Time bi, po njegovu mišljenju, ljudi stavili sebe u gori položaj nego što je bio njihov položaj u prirodnom stanju. To su bili dovoljni argumenti za odbacivanje apsolutne monarhije i bilo koje druge apsolutne arbitrarne vlasti, što je bio ujedno pledoaje za uspostavljanje parlamentarnog oblika vladavine.

Zakonodavna vlast potječe dakle od naroda, a ne od apsolutnog monarha. Zakonodavna vlast je temelj funkcioniranja građanskoga ili političkog društva. Ona ima pravo određivati kako će biti upotrijebljena sila države radi očuvanja cjelokupne zajednice. Zakonodavnu vlast čine

---

91 J. Locke, *ibid.*, str. 51.

92 Vidi J. Locke, isto djelo, str. 52-53.

93 J. Locke, *ibid.*, str. 78-79.

predstavnici naroda sazvani u određeno vrijeme da donesu zakone. Nakon toga se oni opet razilaze, jer je njihova funkcija obavljena. "Ali kako zakoni, koji su u isti mah i za kratko vrijeme donijeti, imaju stalnu i trajnu snagu i zahtijevaju *neprestano izvršenje* ili gotovost, nužna je *vlast koja uvijek postoji*, koja treba nadgledati *izvršenje* zakona koji su donijeti i da ostanu na snazi. I stoga se često događa da su *zakonodavna i izvršna vlast* odvojene."[94]

Osim zakonodavne i izvršne vlasti Locke razlikuje još jednu koja obuhvaća vlast rata i mira, lige i saveze i poslove s osobama i zajednicama bez države. Tu vlast naziva *federativnom*, iako drži da su izvršna i federativna vlast gotovo uvijek sjedinjene.[95]

Iako ne bi trebalo biti nejasnoća po logici izvođenja vlasti iz društvenog ugovora, Locke ipak odlučno ističe da je u građanskom društvu zakonodavno tijelo vrhovna vlast. "U svim slučajevima dok vlada postoji, *zakonodavno tijelo je vrhovna vlast*. Jer ono što može da da zakone drugome, mora biti više od njega; a budući da zakonodavno tijelo nije na drugi način zakonodavno tijelo društva, osim po pravu koje ima da bi donosilo zakone za sve dijelove i za svakog pripadnika društva, propisujući pravila za njihove djelatnosti i dajući vlast izvršenja tamo gdje su prekršena, *zakonodavno tijelo* zaista mora biti *vrhovno*, i sve druge vlasti nekih pripadnika ili dijelova društva potječu od njega i njemu su podčinjene."[96]

Druga važna konzekvencija koja proizlazi iz društvenog ugovora, što smo već i kod drugih teoretičara spomenuli, kod Lockea je izričito naglašena. Jer, ako je narod izvor zakonodavne vlasti i kada zakonodavno tijelo izvršenje zakonâ koje donosi preda u druge ruke, tj. izvršnoj vlasti, ono ima pravo i oduzeti tom tijelu provedbu zakona ako ono te zakone krši. Jer, kad god netko upotrebljava silu bez prava, taj sebe stavlja u stanje rata s onima protiv kojih postupa nezakonito.[97] U takvu

94 J. Locke, *ibid.*, str. 82-83.

95 O tome Locke piše: "Mada su ove dvije vlasti, *izvršna i federativna*, po sebi stvarno različite, – jedna obuhvaća *primjenu* domaćih zakona društva *unutar* njega samog na sve one koji su njegovi dijelovi; druga upravljanje *spoljnom bezbjednošću i interesom zajednice*, sa svima onima od kojih ona može steći korist ili štetu – ipak su one gotovo uvijek sjedinjene. I premda je ova *federativna vlast* u svome dobrom ili lošem upravljanju od velikog značaja za državu, ipak je manje podobna da bude uređena prethodećim, važećim, pozitivnim zakonima nego što je to *izvršna vlast*, pa se stoga mora nužno prepustiti razboritosti i mudrosti onih u čijim je rukama da rukovode njome za dobro zajednice." (J. Locke, *ibid.*, str. 83.)

96 J. Locke, *ibid.*, str. 84-85.

97 Vidi J. Locke, isto djelo, str. 86. Locke izričito kaže: "Onaj koji upotrijebi silu prema narodu bez punomoćja i suprotno ovlaštenju koje mu je dano, nalazi se

stanju "sve su ranije veze prekinute, sva druga prava prestaju i svatko ima *pravo* braniti sebe i *suprotstaviti se napadaču*. Ovo je tako očigledno da je i sam Barclay, veliki pobornik vlasti i svetosti kraljeva, bio primoran priznati da u nekim slučajevima narod može zakonito *pružiti otpor kralju*."[98]

Teorija prirodnog prava i društvenog ugovora, koliko je god bila znanstveno neodrživa i brzo prevladana, bila je progresivna filozofskohistorijska i socijalno-filozofsko-politička koncepcija koja je evropsku misao s pravom sve više udaljavala od mitološkoga, neznanstvenog i dogmatskoga teološkog mišljenja. Ona je bila jedna od revolucionarnih etapa razvoja realističke, racionalne, kritičke i slobodarske misli koja je veoma mnogo pridonijela samosvijesti i samouvjerenosti naprednih građanskih snaga protiv sila statusa quo i reakcije. Što su se vremena te socijalne i klasne borbe više zaoštravala, i sama je teorija dobivala sve radikalnije konture, te je s Rousseauom i drugim francuskim prosvjetiteljima, osobito s materijalistima, bila stvarna prolegomena za najslavniju građansku revoluciju.

Možemo sada već ustvrditi da je teorija prirodnog prava i društvenog ugovora u drugoj polovini 17. st. i u 18. st. bila općeprihvaćena od većine progresivnih filozofa i državno-pravnih i političkih teoretičara u Evropi. U Engleskoj dominiraju teorije Hobbesa i Lockea, u Nizozemskoj Grotiusa i Spinoze, u Francuskoj je ta teorija prihvaćena od svih enciklopedista, a u Njemačkoj su nakon Althusiusa njezine pristalice i filozofi S. Pufendorf, Chr. Tomasius i Chr. Wolff.

Samuel v. Pufendorf (1632–1694) u djelu *De jure naturae et gentium* (London 1672) zastupao je ovu teoriju pokušavajući spojiti ideje Grotiusa i Hobbesa. Stajalište Pufendorfa zastupa i Chr. Thomasius (1655–1728) u djelu *Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta* itd. (1705. god.), a Chr. Wolff (1679–1754) tu teoriju uklapa u svoj sveobuhvatni metafizički sustav baziran na Leibnizovoj filozofiji (*Philosophia practica universalis*, 1738. i *Institutiones juris naturae*,

---

u stanju rata s narodom, koji ima pravo da *ponovno uspostavi* svoje *zakonodavno tijelo u vršenju* svoje vlasti. Jer pošto je uspostavio zakonodavno tijelo s namjerom da ono vrši vlast donošenja zakona, bilo u izvjesno utvrđeno vrijeme ili kada za to postoji potreba, kada je ono nekom silom spriječeno u onome što je društvu tako neophodno i u čemu se sastoji sigurnost i očuvanje naroda, narod ima pravo da je ukloni silom. U svim stanjima i uvjetima jedini pravi lijek za *silu* bez ovlašetnja jest da joj se suprotstavi *sila*. Upotreba *sile* bez ovlaštenja stavlja onoga tko je upotrebljava u *stanje rata*, kao napadača, i shodno tome čini ga odgovornim za postupanje prema njemu." (J. Locke, *ibid*., str. 87.)

98 Vidi J. Locke, isto djelo, str. 124.

1749). Svi su oni imali i određenih teškoća u vezi sa svojim stavovima. Ne treba gubiti iz vida činjenicu da je u Francuskoj i Njemačkoj još uvijek vladao feudalni apsolutizam u kojemu je crkvena organizacija bila dio vladajuće klase i provodila strogu kontrolu nad ideološkim djelovanjem. A ni u drugim zemljama nije u tom pogledu situacija bila mnogo bolja. Tako je npr. tri godine nakon smrti Hobbesa Univerzitet u Oxfordu izdao dekret o spaljivanju njegovih knjiga *O građaninu* i *Leviathan*, a u Francuskoj je od 1775. do 1789. pariški parlament zabranio 65 spisa. Unatoč svemu tome upravo je Francuska u 18. st. bila rasadnik naprednih i revolucionarnih ideja, te je svojim brojnim slobodnim misliocima i prosvjetiteljima udarila pečat tom vremenu u Evropi. U tom se razdoblju ona nalazi pred korjenitim društvenim prevratom, a teorija društvenog ugovora, najmisaonije razrađena od J.-J. Rousseaua (1712–1778), bila je jedna od ideja vodilja u toj borbi trećeg staleža protiv feudalnog anakronizma.

Svoje mišljenje i ocjenu teorije prirodnog prava i društvenog ugovora uglavnom sam dao tokom raspravljanja o njima. Ideja prirodnog prava, kao što smo više puta isticali, stara je ideja, koju nalazimo kod Aristotela, a posebno kod stoika. Međutim, dok su oni, materijalistički shvaćajući čovjeka kao dio prirode, u toj prirodi i prirodnom pravu tražili mjeru i paradigmu čovjekova ponašanja i života, dotle su novovjeki mislioci u prirodnom pravu tražili osnovu i argument za svoju novu klasnu poziciju. Bez obzira na to koliko je i kako ona bila izražavana, ta teorija je zastupala u biti interese građanstva kao nove historijske klase u usponu.

Već sam bio upozorio na njihova tadašnja teorijska ograničenja. Evropska misao u tom vremenu pravila je progresivne prodore preko materijalističkog mehanicizma, fizikalizma, dualističkoga i monističkog racionalizma, deizma i ateizma, pri čemu su nedostajale još mnoge činjenice, znanstvena i filozofska iskustva da bi se dublje dijalektički objasnio čovjek i njegovo historijsko djelo.

Ova teorija prirodnog prava i društvenog ugovora u mnogo je čemu bila i misaona konstrukcija koja se u daljnjem razvoju ljudske spoznaje nije mogla održati. Ali kao programska ideja, koja je bila usmjerena na objašnjenje historije kao čovjekova djela, bila je važna i presudna karika u razvoju znanosti i filozofije u procesu oslobađanja od tradicionalnih teoloških predrasuda i metafizičkih himera. Ona je, utirući putove dosljedno materijalističkoj interpretaciji historije, kojoj nisu više potrebne nikakve okultne sile, upravo zato i progresivno filozofska. Ona je čovjekovu historiju pokušavala objasniti i razumjeti samim čovjekom, tom jedinom realnom osnovom, tvorcem i pokretačem historije.

Mogli su poslije neki mislioci romantičnog perioda restauracije početkom 19. st. imati pravo u svojoj kritici nehistorijskoga gledanja kod većine ovih teoretičara prirodnog stanja i društvenog ugovora, no oni su ipak, za razliku od tih njihovih kritičara, označavali onu etapu *historijske misli* koja je otvarala nove horizonte i spoznaje i oslobađala ljudski duh metafizičkih dogmi i tradicija.

3. TALIJANSKI MISLILAC GIAMBATISTA VICO

S *Giambatistom Vicom* (1668–1744) ne započinje filozofija historije, ali svakako jedno dublje i sistematičnije promišljanje tog eminentno čovjekova djela. Imali smo dosad prilike upoznati se s mnogim naporima da se historija shvati i protumači, od antičkih i srednjovjekovnih mislilaca do novovjekovnih predstavnika građanske revolucionarne misli, koja je stajala u oštrom historijskom sukobu s vladajućom feudalnom, teološkom. I sam Vico, rođeni Napolitanac, imao je u Machiavelliju, Gentilisu, Petriću neposredno svoje prethodnike. A u već prikazanim teoretičarima prirodnog prava i društvenog ugovora, također svoje suvremenike koji su poticajno djelovali i kad se s njima nije slagao. Svi su ti veliki umovi, od F. Bacona, Hobbesa, Lockea do Grotiusa, Spinoze i dr., stajali na predstraži borbe za nove socijalne odnose, za novo shvaćanje čovjeka i za slobodu ličnosti. Samo su različite historijske prilike i okolnosti omogućavale u istom vremenu i različito očitovanje tih intencija, što smo imali prilike vidjeti kod mislilaca koji su i vremenski nešto prethodili Vicu.

Da bi se međutim razumio karakter Vicova opusa, koji nije bio tako borbeno usmjeren, nego je više bio okrenut prošlosti, naročito izvanrednim historijsko-filološkim analizama antičkih mitova, pojmova i ideja, potrebno je ukratko ukazati na te razloge. Treba imati na umu da Italija u Vicovo doba nije bila Italija quatrocenta. Sedamnaesto je stoljeće za Italiju bilo razdoblje stagnacije pa u mnogo čemu i dekadencije. Ona je bila izgubila političku samostalnost, katolička reakcija je, posebno nakon Tridentinskog koncila (1545–1563., s prekidima) preko inkvizicije surovo gušila prije nastali duhovni polet, kao i sve reformacijske težnje, a uza sve to Italiju potresaju i mnoge zavjere i ustanci nezadovoljnih seljaka i građana. "Pasivnost duha", kako je pisao u 19. st. Francesco de Sanctis, "prirodna je posljedica autoritativne autokracije, koja je zazirala od svake diskusije, i potpuno iscrpljenog i učmaloga unutarnjeg života, držala je Italiju daleko od onoga velikog pokreta ideja i stvari iz kojega su se rađale mlade evropske nacije; sve otada bila je ona odsječena od modernoga svijeta, mnogo više nalik na muzej nego na društvo živih ljudi."[99]

Početak 17. st. obilježen je u Italiji progonima – lomačom za G. Bruna i zatvorima za T. Campanellu, koji se oduševljavao B. Telesiom, Kalabrezom iz Cosenze i osnivačem čuvene kozentinske Akademije koju je Rim brzo zabranio. "Nova se nauka rađa poput neke religije, praćena dubokom vjerom i mučeništvom."[100] S Telesijem, i nešto poslije G. Galilejem, počinje u Italiji dominirati "filozofija prirode", koja u to doba obuhvaća i većinu prirodnih znanosti (Cavalieri, Torricelli, Boreli i dr.). Na području filozofije i društvenih znanosti jedino je u Veneciji, koja je još uvijek bila samostalna, slobodna misao mogla doći do snažnijeg izražaja. Paolo Sarpi, Galilejev prijatelj, napisao je u Veneciji najozbiljnije historijsko djelo, *Povijest Tridentinskog koncila.*

U ostaloj se Italiji kritička misao okreće ponajviše prošlosti, posebno Grčkoj i Rimu. Povijest, kao i putopisna djela, doživljavaju izvjestan procvat. U takvoj situaciji razvija se Vico, sin knjižara u Napulju. Završivši studije, morao je, zbog obiteljskoga siromaštva, preuzeti mjesto kućnog učitelja na dvoru jednog humanistički obrazovanog kneza izvan Napulja. Uz prijašnji temeljiti studij antičkih autora, Vico se sada upoznaje s talijanskim humanizmom. God. 1694. vraća se u Napulj, gdje tek 1699. dobiva katedru za retoriku na Univerzitetu, ali i dalje živi u oskudnim prilikama te je prisiljen davati poduke iz jezika i pisati ode za vladajuću aristokraciju.

Vico je bio velik erudit i pronicljiv duh, koji je samo svojom genijalnošću prevladao uske, zaparložene i deprimantne društvene okolnosti. Kako je bio predstavnik građanstva, njegova se misao novom poletu talijanske feudalne reakcije nije mogla slobodno suprotstaviti u izravnom sukobu s vladajućim silama, pa se nužno okretala prošlosti da bi, uz neminovne kompromise, učinila značajan korak dalje u idejnoj historiji svoga doba. Ali Vico nije imao jako zaleđe u talijanskoj građanskoj klasi, kao što je bio slučaj kod njegovih suvremenika na zapadu. Njegove simpatije nisu samo na strani Platona, koji je u to doba u Italiji bio protuteža skolastičkom Aristotelu, nego i na strani Cicerona, a još više F. Bacona koji je otvorio nove filozofske i idejne horizonte. Vico je u potpunosti suvremenik novog evropskoga građanstva i pomno prati tu misaonu renesansu; s mnogim se i ne slaže, ali ne može mimo njih proći sasvim indiferentno. "Vico im se odupirao, ali ih je proučavao mnogo više od svih novatora. Odupirao se kao čovjek, koji osjeća vlastitu snagu i ne da se nadvladati. [...] Predstavljao je otpor talijanske kulture, koja se nije dala apsorbirati i zatvarala se u vlastitu prošlost; ali je to

99 Francesco de Sanctis, *Povijest talijanske književnosti*, Zagreb 1955, str. 480-481.

100 F. de Sanctis, *ibid.*, str. 514.

bio otpor genija koji, tražeći po prošlosti, nalazi moderni svijet. Bio je to natražnjak koji, gledajući natrag i idući svojim putem, izbija na koncu u prve redove, pred sve one, što su se nalazili ispred njega. To je bio Vicov otpor; Vico je bio moderan čovjek, a osjećao se i smatrao antiknim; odupirući se novom duhu, on ga je usisavao."[101] U ovim je de Sanctisovim riječima sadržana, kao što ćemo vidjeti, velika istina o Vicu.

Svoj prvi teorijski okršaj poduzima Vico u vezi s Descartesovom metodskom skepsom i fundiranjem izvjesnosti u cogitu. Bez obzira na to što je Descartes tim svojim stavovima otvarao nove putove evropskoj filozofskoj misli, Vico je u svojim djelima *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) i *De antiquissima Italorum sapientia* (1709) imao pravo kad je naglašavao da se čovjeka ne može svoditi samo na cogito, niti da se iz cogita, iz njegove svijesti ne može izvesti i dokazati postojanje tijela. Jer "čovjek i nije drugo do duh, tijelo i govor"[102], pa tako Vico nastavlja na antičku i talijansku humanističku tradiciju koja nije čovjeka izdvajala iz kozmosa ili iz njegova društvenog, političkog i kulturnog ambijenta, kako je to osobito isticao Ernesto Grassi u svojim djelima o talijanskom humanizmu.[103]

Već ovaj prvi korak u razmatranju čovjeka pokazuje da će Vico uvijek nastojati sagledati čovjeka u ukupnosti njegovih društvenih odnosa i da zato njegova priroda ne može biti nego društvena. Razmatrajući jednu izreku Diona Zlatoustog, da je "navika slična kralju, a zakon tiraninu, što se odnosi na razumnu naviku i na zakon koji nije nadahnut prirodnim pravom", Vico kaže da "ovaj aksiom potiče veliku raspravu o tome nalazi li se pravo u prirodi ili u mišljenju ljudi. Ona je predložena u korolaru osmog aksioma, u kojem se postavlja pitanje je li ljudska priroda društvena. Budući da je prirodno plemensko pravo uređeno na temelju običaja (Dion za običaj kaže da naređuje s užitkom, poput kralja), a nije uređeno zakonom (za njega Dion kaže da vlada silom, poput tiranina) – i nastalo je kroz ljudsko ponašanje i proizišlo iz zajedničke prirode nacija (što je stvarni predmet ove znanosti) – a to pravo odražava ljudsko društvo; te kako nema prirodnije stvari od održavanja prirodnih običaja (jer od toga nema većeg zadovoljstva): po svemu je tome ljudska priroda, iz koje proizlaze takvi običaji, društvena."[104]

---

101 F. de Sanctis, *ibid.*, str. 550.

102 Giambatista Vico, *Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacija*, Zagreb 1982, str. 481.

103 Vidi *Verteidigung des individuellen Lebens*, 1946, kao i *Macht der Phantasie, Zur Geschichte des abendländischen Denkens*, 1979.

104 G. Vico, *Načela nove znanosti*, str. 116-117.

Veličina Vicova, što posebno dolazi do izražaja u njegovu glavnom djelu *Principi di scienza nova d'intorno alla comune natura delle nazioni,*[105] jest uočavanje jednog principijelnog nedostatka u tadašnjoj filozofiji, a to je njezino usmjerenje na prirodu, a gotovo nimalo na historiju. A tu prirodu nije stvorio čovjek nego Bog, i zato je samo on poznaje; a ovaj svijet nacija, historijski svijet, stvorio je čovjek pa ga zato i može spoznati jer ga je sam stvorio. "No u toj posve mračnoj noći koja obavija prvobitnu najudaljeniju drevnost, pojavljuje se vječno i nezalazeće svjetlo istine u koju se nikako ne može posumnjati, a to je da su ovaj uljuđeni svijet zasigurno stvorili ljudi, pa za njega mogu i moraju biti otkrivena načela u promjenama koje su svojstvene samom našem ljudskom umu. Svatko tko o tome razmišlja mora se začuditi kako su filozofi ozbiljno nastojali spoznati taj prirodni svijet – koji međutim poznaje samo Bog, jer ga je on stvorio – zanemarujući razmišljanje o ovom svijetu nacija ili uljuđenom svijetu koji su ljudi mogli spoznati, jer su ga sami stvorili."[106] Razlog za takvu čovjekovu usmjerenost Vico vidi u tome što je ljudski duh ostajao zatvoren i zatomljen u tijelu te po prirodi naginje opažanju tjelesnosti. A za izlaženje iz sebe potreban je napor i muka da bi samog sebe shvatio, kao što "tjelesnom oku koje vidi sve predmete izvan sebe treba ogledalo da vidi samo sebe."[107]

Kako se za Vica čovjek nije mogao svoditi samo na duh ili samosvijest, kao u kasnijemu njemačkom idealizmu, nego je on jedinstvo "tijela, duha i govora", logičan je zaključak da ova historija, ako je od čovjeka stvorena, niti je samo historija ideja, niti emanacija neke apsolutne svijesti, nego ljudsko djelo u totalitetu njegova postojanja. U tom se smislu ne može uopće govoriti o razvoju društva, običaja, mitova, gradova i umjetnosti, a da se ne zna i ne uzme u obzir razvoj pojedinih umijeća kao osnove.

Pišući u vezi s Ahilovim štitom, o kojemu je Homer pisao da je na njemu bila opisana povijest svijeta, Vico zaključuje: "Ta slika, na osnovi previše lijepog i istinitog reda ljudskih stvari izlaže da su pronađena prvo umijeća nužnog: zemljoradnja, i to prvo kruha, potom vina; zatim ona korisnog: stočarstvo; zatim umijeća udobnosti: gradska arhitektura; i naposljetku, umijeće užitka: plesovi."[108] Tako i svi fenomeni čovjekova postojanja, mitovi, običaji, pravni i drugi pojmovi imaju svoje

105 Ovo svoje glavno djelo *Načela nove znanosti o zajedničkoj prirodi nacija* Vico je objavio 1725. Drugo prošireno izdanje 1730, a treće, na kojemu radi do svoje smrti, 1744.

106 G. Vico, *ibid.*, str. 122.

107 G. Vico, *ibid.*, str. 122.

108 G. Vico, *ibid.*, str. 331.

izvore u konkretnim historijskim odnosima ljudi, koji se zakonito mijenjaju, nastaju i propadaju.[109]

Ovu Vicovu misao, jednu od temeljnih u njegovu djelu, i koju ćemo prikazati barem na nekoliko primjera njegove analize, posebno ističemo jer su u njoj, uz Baconove analize "idola", začeci dubljeg sagledavanja porijekla ideja i ideologije uopće. A to je bila u velikoj mjeri terra incognita ne samo u tim stoljećima, nego sve do Marxovih i Engelsovih analiza ideologije u četrdesetim godinama 19. st.

Razmatrajući tako problem nastanka trgovine, pri čemu je prva roba morala biti najjednostavnija i prirodna, kao što su plodovi koji se ubiru sa zemlje, jer "bez rada (a to znači bez Boga) ljudsko društvo ne može postojati ni jednog trenutka"[110], Vico zaključuje da je zato i prvi zakon ovisio o pravu na zemlju. "Čitavu ovu povijest sačuvali su Grci u riječi kojom označuju i 'zakon' i 'pašnjak', jer je prvi zakon bio taj zemljišni, a na temelju njega su herojski kraljevi nazvani 'pastirima naroda', kako smo ovdje naznačili, a poslije ćemo šire objasniti."[111]

Isto tako u svojim bilješkama uz "kronološku tablicu" razvoja čovječanstva Vico kritizira stajalište po kojemu su zakoni mogli nastati samo u onom razdoblju kada je čovjek već ovladao pismom. Bît zakona nije po Vicu moglo biti pismo, jer su se svi narodi u epohi barbarstva najprije upravljali prema običajima, a zatim na stupnju civilizacije prema zakonima, kao što su u "ponovno nastalom barbarstvu prva prava novih nacija Evrope nastala po običajnom pravu, od kojih je najstarije bilo zemljišno. Moramo podsjetiti na to, zbog onog što namjeravamo reći: da su zemljoposjedi bili prvi izvori svakog prava koje bi se pojavilo kod svake nacije – kako antičke tako i suvremene – i da se prirodno plemensko pravo nije utemeljilo zakonima, nego ljudskim običajima."[112]

109 Na str. 7. svoga djela Vico piše: "Pored toga, na ovom mjestu se napominje da se u ovom djelu pomoću novog, kritičkog umijeća – koje je do sada nedostajalo – pristupa traženju istine o tvorcima nacija (u kojima je moralo proteći mnogo više od tisuću godina da bi se pojavili spisatelji kojima se kritika do sada bavila). Tu filozofija pristupa ispitivanju filologije (to jest učenja o svim stvarima koje ovise o ljudskoj volji, kao što su sve povijesti jezika, običaja i zbivanja, kako u miru tako i u ratu između naroda) koja se zbog svoje – za svaku osudu – nejasnoće uzroka i gotovo neizmjerne različitosti posljedica gotovo plašila o njima rasuđivati; a svodi je na formu znanosti tim što joj otkriva nacrt vječne idealne povijesti, na temelju koje tokom vremena protječu povijesti svih naroda" (str. 7). Ili na str. 131: "Da bi dospjela do takvih priroda ljudskih stvari, ova Znanost provodi strogu analizu ljudskog mišljenja u vezi s ljudskim potrebama ili koristima u društvenom životu, što su dva nepresušna izvora prirodnog plemenskog prava, kako smo također primijetili u *Aksiomima*" (str. 131).

110 G. Vico, *ibid.*, str. 511.

111 G. Vico, *ibid.*, str. 288.

112 G. Vico, *ibid.*, str. 49.

U vezi npr. s problematikom nastanka prava, Vico također ukazuje na njegovu veoma opipljivu materijalnu i socijalnu osnovu. Ljudi prema Vicu u biti zbog svoje izopačenosti slijede samo vlastitu korist. Oni nisu u stanju usmjeriti vlastite strasti k pravičnosti. Čovjek u životinjskom stanju želi samo svoj spas; kad se oženi, želi spas svoje obitelji; na višem stupnju želi spas gradova u kojima živi; kada se vlast proširi na više naroda, želi svoj spas i spas nacija, "a kad se nacije ujedine u ratovima, miru, savezima, trgovini, želi svoj spas i spas cijeloga ljudskog roda – a u svakoj toj prilici čovjek u prvom redu traži vlastitu korist. Dakle, samo Božja providnost može čovjeka privoliti naredbama da na pravedan način poštuje obiteljsko, građansko i, konačno, ljudsko društvo. Kad već zbog tih naredbi čovjek ne može postići ono što hoće, neka barem postigne ono što mu je od koristi. To je ono što se naziva pravom."[113]

Objašnjavajući sliku na naslovnom listu svoje knjige, Vico izvodi pojam grada u latinskom jeziku iz pluga, koji je bio veoma važno proizvodno sredstvo. Plug na toj slici, kaže Vico, otkriva samo vrh rala, a skriva zakrivljenost koja je prvobitno morala biti od tvrdog drva da bi se mogla zemlja raskopati. Tu zakrivljenost "Latini su zvali *urbs*, odakle drevno *urbum*, 'zakrivljen' – što znači da su prvi gradovi bili svi utemeljeni na obrađenim poljima, a nastali su dugotrajnim boravkom obitelji, koje su živjele povučene i skrivene u svetim užasima posvećenih gajeva, koji su postojali kod svih drevnih poganskih nacija."[114]

Veoma je značajno Vicovo uočavanje da i mitovi imaju realnu socijalnu i historijsku osnovu. Nisu oni samo izmišljotine i lijepe priče, jer su oni "morali imati nekakav istiniti javni povod"[115]. Raspravljajući o pjesničkoj geografiji, Vico upozorava da nam pučka predaja govori o mudrosti starih koja je proizvodila svoje mudrace, podjednako velike filozofe i zakonodavce, vođe, povjesničare, govornike i pjesnike. Ali, ona ih je ocrtala takvima kakve smo našli u mitovima u kojima se, kao u zametku, nalazi čitavo tajnovito znanje. "Tako da možemo reći da su u njima nacije ljudskim osjetilima grubo opisale početke ovog svijeta znanosti, koji su nam kasnije umovanjem, maksimama i specifičnim razjasnili učenjaci. Na temelju svega toga imamo ono što je u ovoj knjizi trebalo pokazati: da su pjesnici teolozi bili osjetilo, a filozofi um ljudske mudrosti."[116]

Da navedemo samo još jedan primjer Vicova objašnjenja apstraktnog pojma na osnovi konkretnog sadržaja. Prvi pjesnici teolozi gledali su u

113 G. Vico, *ibid.*, str. 128.

114 G. Vico, *ibid.*, str. 13-14.

115 G. Vico, *ibid.*, str. 370.

116 G. Vico, *ibid.*, str. 375-376.

čovjeku ove dvije metafizičke ideje, kaže Vico: ideju *biti* i *postojati*. Ali prvobitno značenje pojma *sum* moralo je označavati konkretno *jesti*, jer su latinski heroji "podrazumijevali 'biti', vrlo neprikladno, kao 'jesti', što je moralo biti prvo značenje od *sum*, a što je poslije značilo i jedno i drugo. U skladu s tim još i danas naši seljaci, da bi rekli da bolesnik živi, kažu da još jede: jer *sum* je u značenju 'biti' vrlo apstraktno, što nadilazi sva bića; vrlo pomično, jer prodire u sva bića; vrlo čisto, jer nije omeđeno nijednim bićem. Osjećali su da se 'biti' – što znači stvar koja je 'okosnica' i 'podržava' – nalazi u petama, jer se na tabanima čovjek održava; otuda je Ahilej nosio svoju sudbinu pod petom, jer je tu bila njegova kob, tj. sudbina života i smrti."[117]

Drugi je značajan moment Vicove filozofskohistorijske koncepcije da historiju shvaća kao zakonomjerni proces koji se odvija po načelima "vječne idealne povijesti" i kojima su podvrgnute sve nacije. Historija nije dakle samo neki kaotični skup zbivanja; ona se ne odvija ni slučajno, kao što je mislio Epikur i njegovi sljedbenici Hobbes i Machiavelli, niti sudbinski, kao što je mislio stoičar Zenon, a s njime i Spinoza, pisao je Vico. On se priklanja stajalištu A. Augustina, koji se također izričito suprotstavljao tezi i o slučajnosti i o sudbini, i prihvaća ono stajalište koje "ide u prilog političkih filozofa koje predvodi božanski Platon što tvrdi da providnost upravlja ljudskim prilikama."[118]

"Providnost", naravno Božja, jest kategorija koju susrećemo nejednom u Vicovu djelu. Treba odmah reći da ni on, kao ni većina tadašnjih filozofa u 16. i 17. st., nije mogao a niti smio radikalno prekoračiti te teološke granice. Ali, u tome imaju pravo neki suvremeni interpreti poput Lukácsa, kada upozoravaju da ova "providnost" igra veoma malu ulogu u realnim historijskim procesima, koje stvaraju ljudi sa svim svojim strastima, interesima i proturječjima. Iako ona nije identična s Hegelovim umom, jer Vico nije raskrstio s bogom teologije, posljedice njihova djelovanja su uglavnom jednake. Kako ćemo poslije vidjeti, Hegel je svojom tezom o "lukavstvu uma" uočio jednu od historijskih specifičnosti i svojevrsnosti, tj. da se u historiji "umno" ipak na kraju probija bez obzira na konkretna ljudska htijenja i predodžbe, a često i protiv njih. Ovu koncepciju "lukavstva uma" imamo u biti u Vicovoj "providnosti". Tako je Vico izričito pisao da njegova nova znanost mora biti "prikaz, da tako kažemo, povijesne činjenice providnosti, jer to mora

117 G. Vico, *ibid.*, str. 334. Ovo su samo neki od brojnih primjera Vicove filološko-filozofske analize apstraktnih pojmova.

118 G. Vico, *ibid.*, str. 517. Na istoj strani Vico piše: "Ono što je izvelo sve to, svakako je bio um, jer su ljudi to učinili inteligentno; i nije bila sudbina, jer su to učinili na temelju izbora; nije bio ni slučaj, jer radeći uvijek tako istrajno, dolaze do istih stvari" (str. 517).

biti povijest poredaka, koje je providnost – a da ljudi to nisu ni opazili, niti su u tome sudjelovali, a često se i protivilo ljudskim namjerama – podarila velikoj zajednici ljudskog roda, tako da je, premda je ovaj svijet stvoren u vremenu i u trenucima, uređenje koje je ona uvela sveopće i vječno."[119]

U zaključcima njegova djela, kad raspravlja o vječnoj prirodnoj republici, anticipacija je Hegelova "lukavstva uma" još jasnija i izričitija. "Jer", pisao je Vico, "iako su ljudi stvorili ovaj svijet nacija (što je i bilo prvo neosporno načelo ove Znanosti, budući da smo izgubili nadu da ćemo ga pronaći kod filozofa i filologa), ipak je taj svijet nesumnjivo proizašao iz jednog uma, često različitog i ponekad posve suprotnog i uvijek uzvišenijeg od pojedinačnih ciljeva što su ih ljudi sebi postavili, pa je te uske ciljeve, učinivši ih sredstvom u službi viših ciljeva, uvijek upotrebljavao kako bi očuvao ljudski rod na ovoj zemlji."[120]

Sve su ovo bila uglavnom bitna načela Vicova sagledavanja i koncipiranja historije i historijskog razvoja. Uza sve beskrajne pojedinosti, Vicova *Znanost* ipak opisuje "vječno idealnu povijest" u kojoj protječu u vremenu povijesti svih nacija, koja vrijedi za sve stare i nove nacije, jer se ona, kako ćemo vidjeti, ciklički obnavlja. Vico također među prvima uvodi trijadičku koncepciju historijskog razvitka, koja će biti prihvaćena od gotovo svih značajnijih filozofa historije sve do početka 19. st. Na temelju antičke predaje o Egipćanima, da su oni proteklo vrijeme prije njih podijelili u tri epohe: doba bogova, doba heroja i doba ljudi, Vico slijedi to shvaćanje te je i sam periodizirao historiju na te tri epohe. Razmišljajući o prirodi i porijeklu nacija, nakon što je otkrila početke božanskih i ljudskih stvari kod poganskih naroda, ova Znanost, kaže Vico, utvrđuje razdoblja kroz koja prolazi ljudska historija. To je "... doba bogova, u kojemu su ljudi neznabošci vjerovali da žive pod božanskom vlašću te im je sve naređeno proročanstvima i preko znamenja, koja pripadaju najdrevnijim stvarima svjetovne povijesti; doba heroja, u kojemu su oni vladali u svim aristokratskim republikama na temelju neke, po njima shvaćene razlike, po kojoj bi oni bili iznad svojih plebejaca; i naposljetku, doba ljudi u kojemu su svi shvatili da su jednaki po ljudskoj prirodi, te su najprije vladale pučke republike, a na kraju monarhije, oba oblika ljudske vladavine, kao što je upravo rečeno."[121]

Ovo *prvo razdoblje* je za Vica uglavnom isto kao što ga susrećemo u antičkoj misli, naročito demokritovsko-epikurejske pa i platonističke provenijencije, i koje nalazimo, kao što smo vidjeli, i kod Vicova prethod-

119 G. Vico, *ibid.*, str. 129.

120 G. Vico, *ibid.*, str. 516. Vidi npr. i str. 79.

121 G. Vico, *ibid.*, str. 25-26.

nika Machiavellija. To je razdoblje divljaštva, primitivnosti, izopačenosti, bezboštva itd. Objašnjavajući već spomenutu sliku na naslovnom listu knjige, Vico piše: "S desne strane tog istog oltara vidi se kormilo, koje označuje početak seobe naroda plovidbom. A to što se podnožje oltara naizgled naginje, označuje pretke onih koji su bili predvodnici tih seoba: bili su to isprva bezbožni ljudi koji nisu znali ni za jedno božanstvo, izopačeni, jer su često sinovi lijegali s majkama, a očevi s kćerima, budući da kod njih brakovima nisu bile podvojene krvne veze i, konačno, jer poput divlje zvijeri nisu shvaćali društvenost u takvoj nečasnoj posjedničkoj zajednici. Bili su posve osamljeni, a s toga i slabi i jadni i nesretni, jer su im nedostajala sva dobra potrebna za sigurno očuvanje života."[122]

To je bilo, prema Vicu, razdoblje divova koje nalazimo u liku Polifema u Homerovoj *Odiseji*. Svi su oni živjeli jednakim životom, ne poznavajući nikakva oruđa, nego samo plodove prirode, vode s izvora i špilje kao prenoćišta. Moralna vrlina je tek započela kada je dvije stotine godina nakon potopa u svijetu, a sto godina u Mezopotamiji, konačno zasijevalo i zagrmilo, čime su divovi bili prikovani strašnom religijom gromova u podnožju brda i konačno privedeni drugoj navici da skriveni i mirni ostanu na određenim posjedima. Tako nastaju i prve obitelji i prve nacije i republike (organizirane zajednice i države).

Ti moćni divovi prestrašeni gromovima i munjama podigli su oči i spazili nebo. A kako ljudska priroda u takvim slučajevima pojave tumači prema svojoj prirodi, izmislili su da je nebo veliko, životom nadahnuto tijelo. "Stoga su ga nazvali Jupiterom, prvim bogom plemenâ nazvanih 'velika', koji je paranjem munja i tutnjavom gromova navodno time želio nešto saopćiti. I tako su počeli izražavati prirodnu znatiželju, koja je kći neznanja, a majka znanosti."[123]

U tom strahu pred nepoznatim, pred zbivanjima koja su im ulijevala strah a nisu ih razumjeli, nastaju i prve religiozne predodžbe. Božja providnost je u tim prvi divljim i nasilničkim narodima budila nejasnu predodžbu o božanstvu, te su tako iz straha od tako zamišljenog božanstva počeli stvarati nekakva društvena uređenja i prve nacije. "Iz svega toga treba zaključiti koliko je bilo uzaludno mišljenje učenjaka o nevinosti klasičnog doba u kojemu su živjele prve poganske nacije. To je zapravo bio fanatizam praznovjerja, koji je divlje, ohole i okrutne prve ljude poganstva držao u nekakvu redu iz velikog straha od nekog božanstva što su ga zamišljali."[124]

122 G. Vico, *ibid.*, str. 14.

123 G. Vico, *ibid.*, str. 146. Vico dalje navodi da takva prirodna sklonost traje i dalje kod pučana koji kad vide repaticu ili neki drugi neobični fenomen u prirodi, postaju znatiželjni i puni strepnje pitaju se što to treba da znači.

124 G. Vico, *ibid.*, str. 228.

U takvim prilikama, mnogi još živeći u stalnim razmiricama i sukobima, bili su prisiljeni tražiti zaštitu kod prije spomenutih divova. Oni im postaju sluge, koji su kao sinovi tih divova bili potpuno ovisni o svojim gospodarima. To su, zapravo, kaže Vico, prvi primjeri robova koji su poslije stvoreni u ratovima do kojih je došlo nakon osnivanja gradova. Tako nastaje *drugo doba*, tj. razdoblje heroja, koje je, osim drugih osobenosti, karakteristično po napetostima i sukobima između slugu, robova i vladara. Zato se heroji ujedinjuju i izabiru nekog oca koji je bio okrutniji i razboritiji od drugih. Njih nazivaju kraljevima, od glagola *regere* što zapravo znači "podržavati", "ispravljati". A kako su ti svi očevi bili jednaki, stvaraju se senati, tj. aristokratske republike. "Bez posebne ljudske domišljatosti ili savjeta, oni su ujedinili svoje osobne interese s onima svake pojedine zajednice, koja se zvala *patria*, što podrazumijeva *res*, a znači 'interes očeva', te su plemići bili nazvani 'patriciji'; dakle, samo su plemići bili građani prvih domovina. Tako može biti da je istinita predaja koja je došla do nas i po kojoj su se u prvim vremenima kraljevi birali po prirodi, o čemu svjedoče klasična mjesta kod Tacita u njegovoj *Germaniji*, koja nas navode na pretpostavku da je takav običaj vladao kod svih ostalih prvobitnih barbarskih naroda."[125]

Ova podložnost slugu, poslije plebejaca u aristokratskoj Ateni ili Rimu, morala im je dojaditi, što je u skladu s aksiomom da podložan čovjek prirodno teži da se oslobodi. Poput Machiavellija, i Vico veoma jasno vidi tu klasnu podvojenost i stalni antagonizam, jer plebejci, nezadovoljni svojim podložnim položajem, žele stalno mijenjati države, a plemići ih žele održati u istom stanju. Zato se oni drugi nazivaju "optimatima", a dobili su to ime po svojstvu da su mirni i postojani. Zato je i Aristotel još pisao da su se u "herojskim republikama plemići zaklinjali da su vječni neprijatelji plebsu. Odatle je ostalo vječno svojstvo na temelju kojega sada tvrdimo da su sluge plaćeni neprijatelji svojih gospodara. Tu su nam povijest Grci sačuvali u etimologiji, po kojoj je kod njih od πολις, 'grad', πολεμος nazvan 'rat'."[126]

Jednako tako Vico veoma jasno uočava da je sva veličina Rima bijednomu rimskom plebsu donosila samo "tlačenje u ratovima, da bi ga više potopili u more lihvarstva, da bi ga još dublje pokopali u privatne plemićke zatvore, gdje su ih tukli štapovima po golim ramenima poput najprostijih robova. A onaj koji je htio malo podići plebs kakvim zako-

125 G. Vico, *ibid.*, str. 270.

126 G. Vico, *ibid.*, str. 274. Vidi i str. 289 ili str. 290, gdje Vico piše o etimologiji riječi *civis* i *hostis*. Hostis je značilo "gost", "stranac", "neprijatelj", jer su u prvim gradovima obitavali heroji i pribjeglice u njihova skloništa.

nom u vezi sa žitom ili zemljištom, bio je od toga herojskog reda, u doba rimske vrline, osuđen da umre kao pobunjenik."[127]

Treće, konačno razdoblje ljudi nastaje prevlašću plebsa, stvaranjem pučkih republika i na kraju monarhija. Da u tim previranjima ne bi zavladala sudbina ili slučaj, providnost je odredila da su marljivi, štedljivi, brižljivi držani najprikladnijima da vladaju, a ne lijeni, rasipni, nemarni i uskogrudni. U takvim republikama je nastala filozofija koja omogućuje da se shvati istina i da se kreposna djela ne vrše na temelju vjerskog osjećanja nego pomoću razmišljanja. Iz filozofije je proizašlo govorništvo koje će kao i pučke republike biti zadojeno pravdom.

Međutim, i pučke republike se kvare, filozofija zapada u skepticizam, nastaje lažno govorništvo koje podržava u sporovima podjednako obje strane. Nastaju građanski ratovi, posvemašnji nered i konačno tiranija, i najgora od svih – anarhija. Za tu veliku nevolju gradova providnost ima jedan od sljedeća tri lijeka: prvo, ona određuje da se među tim narodima nađe ponovno jedan sposoban čovjek kao što je bio August koji će u "u svojoj ruci imati sve naredbe i sve zakone na temelju sile oružja."[128]

Drugi je način rješavanja tako nastale situacije da providnost, ako ne nađe takav lijek unutar jednog naroda, traži ga izvan njih. Tako imamo "dva velika svjetla prirodna reda od kojih je prvo da, kada netko ne može vladati sam sobom, onda dopušta da njime vladaju drugi koji to mogu, a drugo je da svijetom vladaju uvijek oni koji su po prirodi bolji."[129]

I, konačno, treći je način da takvi narodi životinjski misle samo na svoje vlastite koristi pojedinaca te tako žive u posvemašnjoj osamljenosti duha i htijenja. U takvim očajničkim građanskim ratovima od gradova prave prašume, a od prašuma ljudske jazbine te tako protječu dugi vjekovi barbarstva u kojima s podlom okrutnošću ugrožavaju živote i posjede svojih pouzdanika i prijatelja. U takvim prilikama više ne osjećaju ni blagostanje, ni zadovoljstvo, ni raskoš, nego samo nužne koristi za život. Zato na kraju ti preostali ljudi počinju bivati snošljiviji, religiozni i povjerljivi. Tako se "među njih vraća pobožnost, vjera i istina, što su prirodni temelji pravde, milosti i ljepote vječnoga božjeg poretka."[130]

---

127 G. Vico, *ibid.*, str. 324. Vico spominje sudbinu Manlija Kapitolinskog koji je sačuvao Kapitol od Gala i velikodušnoga spartanskog kralja Agida koga su Spartanci ubili, jer je htio pomoći siromašnom plebsu.

128 G. Vico, *ibid.*, str. 514.

129 G. Vico, *ibid.*, str. 514.

130 G. Vico, *ibid.*, str. 515. Na drugom mjestu Vico piše: "Dakle i Bodin, a s njim i svi drugi političari i pravnici koji su pisali *de iure publico*, moraju priznati taj vječni prirodni kraljevski zakon, u skladu s kojim se slobodna moć jedne države, zato što je slobodna, mora ostvariti na sljedeći način: tako da, koliko sla-

To su bitna načela vječne idealne povijesti u kojoj protječu sve nacije. U tom razvoju ljudi od najveće primitivnosti do visokih stupnjeva civilizacije, čovjek stvara i razne vrste jezika, umjetnosti, prava, državnih oblika itd. Jer, oblici vlasti, kao i sve druge forme čovjekova života, ovise o stupnju razvoja društvene zajednice. "Oblici vlasti moraju biti u skladu s prirodom ljudi nad kojima se vlada. Ovaj aksiom pokazuje da je po prirodi ljudskih društvenih prilika moral naroda javna škola vladalaca."[131] Ovi se oblici društvenog uređenja zakonomjerno smjenjuju i na kraju propasti najvišeg oblika obnavlja se cijeli proces, nacije se preporađaju tako što opet počinju od stanja barbarstva. "Na temelju bezbrojnih mjesta u cijelom ovom djelu i u vezi s bezbroj predmeta gdje se do sada pojedinačno zamjećivalo da se čudesnom prikladnošću podudaraju prvobitna barbarska vremena i novonadošla barbarska vremena, moguće je lako primijetiti ponavljanje ljudskih stvari prilikom preporoda nacija."[132]

Iz dosad navedenih Vicovih shvaćanja historije logično proizlazi da je Vico i ostale oblike i fenomene ljudskog života vezivao uz stupnjeve razvoja same zajednice. Svakom tom stupnju odgovaraju i određeni jezici, običaji, pisma, prava, umjetnosti itd. Vico je dakle duboko sagledavao povezanost društvene nadgradnje s društvenom osnovom. I kao što je ta osnova dana u trijadičkom slijedu, tako i nadgradnja pokazuje uvijek tri načina postojanja. "Jer, iz te ćemo podjele vidjeti da se nacije održavaju na temelju tri vrste naravi, te da su iz te tri vrste naravi proizišle i tri vrste običaja; da su u skladu s tim običajima slijedile tri vrste prirodnog plemenskog prava, te da su kao posljedice tih prava uređene tri vrste uljuđenih država, tj. republika. A kako bi ljudi dospjeli do ljudskog društva, oni su jedan drugome prenijeli sve te navedene tri vrste najviših stvari, te su se oblikovale tri vrste jezika i isto toliko vrsta pisama. Kako bi se oni opravdali, utvrđene su tri vrste pravnih načela, s pomoću tri vrste autoriteta i isto toliko vrsta prava, uz isto toliko vrsta sudova, a ta su se pravna načela provodila tijekom tri odjeljka onog vremena, koje nacije ispovijedaju kroz čitav slijed svog života."[133]

---

be optimati, toliko moraju ojačati narodi, sve dok ne postanu slobodni. Koliko slabe slobodni narodi, toliko moraju ojačati kraljevi, sve dok ne postanu monarsi. Prema tome, kao što postoji pravo filozofa (ili moralnih teologa) i razuma, tako za plemena postoji ovo prirodno pravo koristi i snage, što su ga nacije provodile, kako kažu pravnici *usu exigente humanisque necessitatibus expostulantibus* (prema zahtjevima potrebe i kako nalažu ljudske potrebe)" (str. 502).

131 G. Vico, *ibid.*, str. 102.

132 G. Vico, *ibid.*, str. 482.

133 G. Vico, *ibid.*, str. 417. Detaljnije o svakom tom obliku str. 418-442.

Sve se to ne zbiva ni slučajno ni sudbinski, kao što smo već spomenuli, nego zakonito, na temelju mnogih uzroka i posljedica. "Takav konstantni, trajni, sređeni slijed ljudskih društvenih prilika unutar čvrstog lanca mnogih i mnogih različitih uzroka i posljedica koje smo promatrali u slijedu nacija treba da i naše umove privede k poimanju istinitosti tih načela."[134]

Nije potrebno ulaziti u analizu i prikaz svake navedene trijade, ali je interesantno barem navesti Vicovo gledanje na razvoj jezika, pisma i umjetnosti, što je povezano s njegovom koncepcijom o mašti i ingenioznom duhu koji prvobitno pronalazi stvari potrebne za čovjekov opstanak i razvoj. Već smo na početku ovog odjeljka vidjeli da je Vico, u skladu s talijanskom humanističkom tradicijom, kritički nastrojen prema evropskom racionalizmu i Descartesu, vjerujući da se čovjeka ne može niti svesti niti razumjeti samo preko ratia i da ratio nije ni temelj spoznaje svijeta. Pozivajući se ponovno na Egipćane i njihovo shvaćanje o trima razdobljima ljudske povijesti i njima odgovarajućim jezicima i pismima, Vico kaže: "Oni su govorili da je prvi jezik bio hijeroglifski, tj. sveti, zapravo božanski jezik, drugi simbolički ili znakovni, tj. jezik herojskih grbova, a treći dopisni, kako bi oni koji su međusobno udaljeni priopćili jedni drugima trenutne potrebe svog života."[135]

Prve poganske nacije su za Vica bile nijeme te su se morale sporazumijevati pokretima i predmetima, čemu odgovaraju hijeroglifi. Drugi jezik, koji odgovara dobu heroja, govorio se simbolima, pa su to morale biti "metafore, slike, parabole ili usporedbe, koje kasnije u artikuliranom govoru čine cjelokupno bogatstvo pjesničkog jezika"[136]. Taj herojski jezik je zapravo pjesnički jezik, te pjesništvo prethodi filozofiji i znanosti kao oblik doživljavanja i spoznaje svijeta. Pjesnici su morali zato biti prvi povjesničari nacija. U trećem razdoblju plebs je stvorio vulgarne, poznate jezike koji nemaju proizvoljno značenje, kako misle mnogi filolozi. Vico upozorava da takvo mišljenje ne stoji, jer su zbog svoga prirodnog porijekla ti jezici morali imati prirodno značenje. To je lako uočiti kod latinskoga vulgarnog jezika "koji je gotovo sve riječi oblikovao

134 G. Vico, *ibid.*, str. 444.

135 G. Vico, *ibid.*, str. 177. Na str. 26. Vico također zaključuje: "Bilo je to hijeroglifsko doba, zapravo sveto ili tajno doba, prema nijemim pokretima, u skladu s religijama, koje je važnije slijediti a ne o njima raspravljati; simbolično, ili doba po sličnostima, kao što smo upravo vidjeli da je bilo herojsko doba i, naposljetku, pismovno ili pučko doba, koje je služilo za svakodnevnu upotrebu u njihovom životu" (str. 26-27). Vico inače smatra da i u Homeru ima potvrdu za to kada pripovijeda o Nestoru koji je proživio tri života ljudi koji su govorili različite jezike.

136 G. Vico, *ibid.*, str. 183.

prenošenjima obilježja ili prirodnih svojstava, ili osjetilnih reakcija. Uopće, metafora čini najveći dio jezika kod svih nacija."[137]

Pjesnička je mudrost dakle prva mudrost poganstva i morala je započeti metafizikom koja nije identična današnjoj racionalnoj i apstraktnoj nego je "osjetilna i maštovita kao kod tih prvih ljudi, jer oni nisu imali nikakvu moć rasuđivanja i raspolagali su veoma razvijenim osjetilima i neobično bujnom maštom – što smo utvrdili u *Aksiomima*. [...] To je pjesništvo kod njih započelo kao božansko, jer su oni zamišljali da su uzroci stvari koje su osjećali i kojima su se divili bogovi, što smo u *Aksiomima* vidjeli kod Laktancija, a sada to potvrđujemo s Amerikanima, koji kažu da su sve stvari koje se nalaze iznad njihovih neznatnih sposobnosti bogovi, a tu uključujemo i drevne Germane, stanovnike područja oko Ledenog mora, za koje Tacit kaže da su pripovijedali kako noću čuju da sunce sa zapada morem putuje na istok i tvrdili da vide bogove."[138] To su ujedno i razlozi zbog kojih nitko ne može biti podjednako uzvišeni pjesnik i metafizičar, jer "dok metafizika odvaja duh od osjetila, pjesničko umijeće mora uroniti cjelokupni duh u osjetila. Metafizika se uzdiže nad univerzalnošću, pjesničko umjeće mora obuhvatiti pojedinosti."[139]

Iz svega dosad rečenog vidimo da je Vicovo filozofskohistorijsko djelo veoma osebujno, originalno i misaono veoma poticajno. Međutim, dugo je vremena ostalo u širim evropskim krugovima nepoznato, a na njega su upozorili tek Herder, Hegel, de Sanctis i jače je utjecalo, posebno na talijansku filozofiju, tek početkom 20. stoljeća preko Crocea i Gentilea. Svojim stavovima, tezama i analizama Vico nije stvorio cjelovito i sistematsko filozofskohistorijsko djelo, ali je prvi začetnik velikih filozofskohistorijskih sistema koji nastaju pola stoljeća poslije u Njemačkoj.

Već smo na početku ukazali na razloge Vicove okrenutosti prema prošlosti, kao i na razloge kompromisa s vladajućim teološkim mišljenjem. To nas ne treba čuditi, niti nam prikriti bogat i napredan filozofski i teorijski sadržaj njegova djela. Ne može se od svakog mislioca i čovjeka tražiti da za svoje stavove bude pripravan na lomaču i na brutalne kazamate. Većina progresivnih mislilaca, ako im društvena stvarnost nije omogućavala izravan govor, tražila je razne putove da priopće napredne ideje svojim suvremenicima. Svi su veliki građanski mislioci 16. i 17. stoljeća *u biti* bili materijalistički, humanistički ili barem kritičko-teološki orijentirani. Da bi uopće mogli u tom vremenu opstati, pa tako i kritički raspravljati sa svojim teološkim protivnicima, i ujedno

137 G. Vico, *ibid.*, str. 187.

138 G. Vico, *ibid.*, str. 144-145.

139 G. Vico, *ibid.*, str. 394.

objavljivati svoja djela, prihvaćanje, sigurno i intimno a ne samo formalno, osnovnih nekih religioznih pretpostavki i predodžaba, bilo je više nego razumljivo. Još je uvijek to bio misaoni okvir iz kojega se nije moglo, a niti smjelo, izići.

Ali čim su Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Vico i drugi sišli s tih apriornih nebesa na tlo prirode i historije – njima božanstvo više nije bilo potrebno. Prirodu su objašnjavali prirodom, a historiju čovjekom. Jer, u toj dramatičnoj historijskoj raspri religioznim argumentima su već baratali njihovi protivnici. Feudalna je vlast bila za njihove protivnike božansko djelo i predodređenje. Za novi koncept društvenog uređenja u kojemu bi građanin postao osnova i nove vlasti nije se više moglo pozivati na Boga, koji je po dotadašnjoj tradiciji, bio svakako "pristran" i "nepravičan", jer je samo određenoj manjini odredio velike privilegije bogatstva i vlasti – nego na stvarnu osnovu društva i historije, na čovjeka.

Prema teorijama prirodnog stanja i društvenog ugovora taj prvobitni čovjek, jednak po svojim pravima, bio je osnova stvaranja i viših oblika društvene zajednice. Vico je, bez obzira na to što se nije slagao s prije navedenim teoretičarima, u potpunosti suglasan s njima kada historiju objašnjava kao ljudsko djelo i kada daje periodizaciju historije koja je imala izrazito evolucionističku osnovu i karakter. Tako se postupno novovjeka evropska progresivna misao oslobađala višestoljetne dominacije teološko-mitološke misli, ponekad radikalno, kada su to okolnosti omogućavale, ponekad polovično i kompromisno, ali ipak ugrađujući pojedine cigle u novu racionalnu i antimitološku filozofsku i znanstvenu zgradu.

Četvrto poglavlje

VRHUNAC REVOLUCIONARNE MISLI EVROPSKOGA GRAĐANSTVA I DEFINITIVNO KONSTITUIRANJE FILOZOFIJE HISTORIJE

1. FILOZOFIJA HISTORIJE FRANCUSKOG PROSVJETITELJSTVA

Uvod

Vidjeli smo u ovim dosadašnjim analizama i prikazima razvoja građanske misli, s obzirom na filozofiju historije, da su proboji građanstva tekli dosta sporo. Ekonomski procesi, kao njihova osnova, nisu se tada brzo odvijali. Dok su neki gradovi u vezi s razvojem trgovine i nekih obrtničkih i manufakturnih djelatnosti veoma ojačali, sve su tadašnje zemlje, izuzevši Nizozemsku, velikim dijelom bile seljačke.

Francuska je još u 18. st. uglavnom seljačka i obrtnička, iako već postoje jači centri financijske i trgovačke buržoazije. Apsolutistička monarhija nakon Louisa XIV. zapadala je u sve jaču krizu u kojoj i neki vladajući slojevi izražavaju nezadovoljstvo. Socijalna je slika Francuske u to doba dosta složena. Bez obzira na to što se jasno ocrtavaju tri staleža – svećenički i plemićki kao vladajući i najbrojniji treći stalež koji je po riječima abbé Sieyesa bio sve, ali posve sputan i potlačen – suprotnosti, pa čak i mržnja i neprijateljstva, postojali su i unutar pojedinih staleža, što je posebno došlo do izražaja u samoj revoluciji. Nije potrebno ovdje navoditi sve te suprotnosti, npr. između provincijalnoga i visokog plemstva, pučkog svećenstva i visokog klera, kao ni pojedine veze dijela plemstva koje se približava buržoaziji prelaskom na nove tehnologije u poljoprivredi; ili povezivanje dijela visokog plemstva s financijskom aristokracijom, često naklonjenog liberalnim idejama, pa čak i deizmu i materijalizmu, što je bio slučaj i s onim dijelom plemstva u Engleskoj u čijim se krugovima kretao Hobbes i poslije Locke. Cijelu tu proturječnu situaciju je A. Soboul okarakterizirao ustvrdivši da "plemstvo nije predstavljalo homogenu društvenu klasu doista svjesnu svojih zajedničkih interesa. Monarhija je bila izvrgnuta udaru frondovske opozicije parlamentarnog plemstva, kritici krupnih liberalnih plemića, napadima seoskih plemića iz pokrajine koji su bili isključeni iz političkih ili upravnih dužnosti i koji su sanjali o povratku starog ustava kraljevstva, o kome su jedva mogli nešto određenije reći. Pokrajinsko plemstvo, otvoreno reakcionarno, bilo je protiv apsolutizma; dvorsko

plemstvo, prosvijećeno, iskorištavalo je zloupotrebe poretka čiju je izmjenu tražilo, a da nije vidjelo da ukidanje tog poretka zadaje i njemu smrtni udarac. Vladajuća klasa starog društvenog poretka nije više bila jednodušna u obrani sistema koji je garantirao njenu prevlast. Nasuprot njoj je cijeli treći stalež: seljaci ogorčeni feudalnim poretkom, buržuji nezadovoljni fiskalnim i počasnim povlasticama – ujedinjen općim neprijateljstvom prema aristokratskim povlasticama."[1]

Teorija društvenog ugovora bila je prihvaćena, kao i u svim dotadašnjim slučajevima (s iznimkom monarhomaha), od zastupnika trećeg staleža ili onih prosvjetitelja koji su, bez obzira na porijeklo, zastupali stvar i pobjedu razuma i napretka. Za razliku od Engleske, u Francuskoj je, bez obzira na unutrašnje diferencijacije, došlo do dubokog i oštrog sukoba između vladajućih snaga (plemstva i svećenstva) i cijeloga trećeg staleža na čelu s buržoazijom. I, kako je to genijalni Heine uočio još tridesetih godina prošlog stoljeća, "Francuzi su već bili na putu one političke revolucije, koja je izbila tek na kraju osamnaestog stoljeća, i za što im je bila potrebna sjekira i isto tako hladno oštra, materijalistička filozofija. Kršćanski spiritualizam je stajao kao suborac u redovima njenih neprijatelja, i zato je senzualizam bio njen prirodni saveznik."[2]

Ovo su okviri nastanka francuskog prosvjetiteljstva koje je bilo jedna od najblistavijih kovačnica novih i naprednih ideja u cjelokupnoj ljudskoj historiji. U 18. stoljeću Pariz je u evropskim razmjerima zauzeo ono trijumfalno mjesto koje su nekad imali Atena, Rim i Firenza. Historijski sukob napredne građanske misli, filozofske i znanstvene, sa starom dogmatskom i mitološkom skolastikom, koja je imala čvrste teološke okvire i opirala se svakomu slobodnijem i kritičkijem razmišljanju i istraživanju, doživio je u Francuskoj u 18. stoljeću svoj vrhunac. Socijalne osnove toga radikalnog sukoba između plemstva i svećenstva s jedne strane i trećega staleža s druge, ukratko sam već naveo. Potrebno je međutim zadržati se nešto iscrpnije na duhovnim i kulturnim pretpostavkama ovoga fascinantnog uzleta misli i proširivanja ljudskih spoznajnih mogućnosti.

---

1 Albert Soboul, *Francuska revolucija*, Zagreb 1966, str. 23-24. Sasvim je razumljivo da su i unutar trećeg staleža postojale velike razlike i oštre suprotnosti. Drugačiji je bio položaj bogatoga slobodnog seljaka i siromašnog napoličara, običnog radnika u zanatskim i industrijskim pogonima, koji su tada radili 14 i 16 sati na dan, i bogatih vlasnika i financijera. Ali u sve težim uvjetima života svi su oni bili jedinstveni u odnosu prema feudalnom sistem koji je bio glavni krivac za sve nevolje.

2 Heinrich Heine, *Zu Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Sämtliche Werke sv. 4, Leipzig und Wien, 1890, str. 209. Ovaj drugi svezak svog "Salona" Heine je objavio 1834.

Već smo imali prilike vidjeti kako je snažno djelovala progresivna građanska misao od Machiavellija, Telesia, Campanelle, Bruna, Galileja i drugih talijanskih mislilaca pa preko Erazma, Descartesa, Bacona, Hobbesa, Lockea, Grotiusa, Spinoze, Leibniza i mnogih drugih koji su stvarali novu duhovnu klimu u Evropi u 16. i 17. stoljeću. Novi kritički duh, kao i prodor novih ideja, bio je tako snažan da su pojedinci i iz aristokratskog i svećeničkog tabora prihvaćali nove ideje. Čovjek nikad nije dokraja i potpuno uvjetovan svojim socijalnim položajem i nikad se ne mogu predvidjeti sve moguće rezonancije određene duhovne atmosfere u svakoj pojedinoj, a osobito kreativnoj i senzibilnoj ličnosti.

Osim tog cjelokupnog impozantnog nasljeđa što ga baštine francuski prosvjetitelji, treba imati na umu da u tom razdoblju 16. i 17. stoljeća prestaje i crkveni monopol s obzirom na stare filozofske i kulturne izvore. Nekoliko decenija nakon Gutenbergova epohalnog otkrića, od druge polovine 15. stoljeća, objavljuju se gotovo sva važnija djela antičkih mislilaca i književnika u nakladama koje su prije bile nezamislive. Teobaldo Manuzio (1450–1515) iz Venecije objavljuje velik broj grčkih i rimskih klasika, a u isto se vrijeme razvijaju diljem Evrope velika tiskarska središta – u Baselu (J. Froben), Antwerpenu u kojemu Chr. Plantin posjeduje oko dvadeset tiskarskih strojeva; Mainzu (Fust i Schöffer) te Parizu (Estienne), Amsterdamu, Leipzigu i Nürnbergu. Tako se stvaraju i mnoge privatne, gradske, kraljevske i sveučilišne biblioteke koje već tada imaju po nekoliko desetaka hiljada svezaka, što je za studij prošlosti, a pogotovo za filozofska proučavanja, imalo izuzetno značenje. Cirkulacija knjiga i ideja tako je postala neusporedivo veća, a monopol Crkve i samostana na posjedovanje te literature, kao i svećenstva na poznavanje tih spisa, bio je u potpunosti dokinut.

Francuski prosvjetitelji su, međutim, osim talijanskih, nizozemskih i engleskih uzora imali i znatnu vlastitu filozofsku i misaonu tradiciju koja je također postupno utirala putove za radikalnije misaone i teorijske preobražaje.

Francuzi su još u 16. stoljeću imali oštroumnog mislioca i skeptika *Michela de Montaignea* (1533–1592) koji se oduševljavao antičkim misliocima, posebno Senekom i Plutarhom; nadalje *Pierrea Gassendia* (1592–1655), svećenika koji je među prvima u Evropi, uz talijanske epikurovce, prihvatio učenje Epikura i njegovu materijalističku, senzualističku teoriju spoznaje, te u istom razdoblju velikog *Renéa Descartesa* (1695–1650), svestranu filozofsku ličnost koja je označila čitavu jednu filozofsku epohu. Svojom metodskom skepsom, razbijanjem skolastičke dedukcije i racionalizmom, kao i svojim doprinosima na području matematike, Descartes je bio upravo prototip modernoga renesansnog, znatiželjnog i genijalnog mislioca.

Kartezijanski je duh u francuskoj filozofiji ostao sve do danas jedna od njezinih bitnih karakteristika.

Francuski su prosvjetitelji imali preteče i u *La Bruyèru* (1645–1696), čiji su *Karakteri* svojevrstan pamflet na epohu apsolutističke monarhije; u *Saint-Evremondu* (1610–1703) književniku i političaru, ateistu i skeptiku, koji je živio uglavnom u emigraciji u Engleskoj; nadalje, u dugovječnom *B. de Fontenellu* (1657–1757) pjesniku, dramatičaru i kritičaru koji je također pripremao prosvjetiteljsku epohu, kao i u jednom od najobrazovanijih i najkritičkijih duhova toga vremena *Pierreu Bayleu* (1647–1706), koji najviše boravi u Nizozemskoj i čiji je kritički filozofski rječnik (*Dictionnaire historique et critique*, 1697) jedan od preteča velikog i epohalnog pothvata francuskih prosvjetitelja i enciklopedista. Svojim skepticizmom, kao i borbom protiv vjerske netolerancije, što je postalo ponovno aktualno nakon ukinuća Nanteskog edikta od strane Louisa XIV, te svojom borbom protiv vjerskih predrasuda, Baylea su visoko cijenili Voltaire i ostali prosvjetitelji.[3]

Francusku duhovnu scenu intrigirale su i potresale i neke druge pojave, osobito u vezi s religioznim i crkvenim problemima, što je također pogodovalo razvoju kritičkog duha. Na prijelazu 16. u 17. stoljeće pojavila se struja libertinaca, slobodnih mislilaca koji su odbacivali tradicionalnu vjeru pa i samu vlast (Théophile de Viau, Cyrano de Bergerac, a Claude le Petit biva čak i pogubljen 1662. zbog "bogohuljenja"). Jednako su tako i kvijetisti potkopavali dominantan utjecaj i vlast isusovaca, a poznata raspra između biskupa Fénelona, koji je branio to učenje što je odbacivalo potrebu posrednika izmedu Boga i vjernika, i gorljivog zastupnika prijestolja i katoličanstva, biskupa Bossueta, završava osudom pape Inocenta XII. i Fénelonovim pokoravanjem osudi.

Kao posebna duhovna struja, koja je također došla u sukob s oficijelnom Crkvom i dogmatikom, pojavio se jansenizam sa središtem u Port Royalu. Njegov osnivač Cornelius Jansen, biskup u Ypresu, u svojoj raspravi o Augustinu napao je isusovački racionalizam i formalizma, naglašujući mnogo više unutrašnji doživljaj i djelatnu ljubav. Jansenizam se raširio po Francuskoj najviše zaslugom J. du Vergiera de Haurannea i A. Arnaulda, a svojom živom intelektualnom djelatnošću utjecao je i na literaturu. Kod jansenista se školovao i slavni Racine, a najznamenitiji članovi toga kruga bili su B. Pascal i učenjak Tillemond.

---

3 Nakon dokinuća edikta i ponovnog progona protestanata, opet su bile oživjele ideje monomarha i drugih teoretičara društvenog ugovora. Među njima su se isticali svojom borbenošću J. Claude, P. Jurien i M. Levassor. Claude je napisao *Plaintes des protestants* 1686, Levassor spis *Soupirs de la France esclave* 1689, a Jurien *Lettres pastorales adressées aux fideles de France qui gemissent sous la captivité de Babylone* 1686-1689.

Jezuiti su na Sorbonni osudili jansenizam kao krivovjerstvo i na kraju ga osuđuje i papa Inocent X. Jansenističko je opiranje Rimu bilo u Francuskoj prihvaćeno sa simpatijom, ali ga katolički Louis XIV. konačno ipak osuđuje i najvažnije ličnosti odlaze u progonstvo (A. Arnauld, R. Quesnel). Ipak je taj pokret i dalje istrajavao pa je papa Klement bio prisiljen 1713. objaviti bulu Unigenitus da bi pobio jansenizam. Galikanci je međutim ne priznaju, pa kad je Louis XV. godine 1730. naložio da se bula drži zakonom, pariški je parlament odbio pokoriti se tom nalogu.

Duhovna je situacija u Francuskoj dakle dulje od dva stoljeća prije pojave prosvjetiteljstva bila dinamična i uzburkana, te su i prosvjetitelji izravno nasljedovali najbolje tradicije progresivne francuske misli. Francusko je prosvjetiteljstvo bilo, kako ćemo vidjeti i u vezi s našom problematikom, vrhunac toga razvoja s obzirom na odbacivanje i prevladavanje cjelokupnoga teološkog i metafizičkog idejnog balasta, čega se ni velika njemačka klasična filozofska misao nije mogla dokraja osloboditi.

S obzirom na filozofskohistorijsku tematiku, prosvjetitelji su također imali nekoliko prethodnika koje sam već u prvoj knjizi spomenuo. Prvi je bio velika ličnost iz građanskih slojeva *Jean Bodin* (1530–1596), koji je 1557. god. u raspravi o metodi izučavanja historije (*Methodes ad facilem historiarum cognitionem*) iznio misao o razvoju u historiji, te je među prvim evropskim misliocima koji napušta tradicionalnu cikličku teoriju. Zastupajući teoriju o bitnom utjecaju geografskih faktora i postojanju historijskih zakona, Bodin je također jedan od preteča prosvjetitelja. Uz njega se mora navesti također već spomenutog J. B. Bossueta (1627–1704) koji je u svom djelu *Discours sur l'histoire universelle* (1681) pokušao dati prikaz historije od stvaranja svijeta do Karla Velikoga. Djelo je bilo pisano u strogo katoličkom duhu, pri čemu je osnovna teza bila da Božja ruka, providnost, vodi čovječanstvo prema religiji Krista, a Crkva je personifikacija te religije, vrhovno dobro i finalni uzrok svijeta. Sasvim je razumljivo da je u sve slobodnijoj i kritičkijoj atmosferi u 18. stoljeću u Francuskoj Bossuetovo djelo doživjelo veoma brzo oštre kritike i odbacivanja (R. Simon krajem 17. stoljeća, Voltaire i dr.).

Uza sve navedene utjecaje treba posebno naglasiti politička i kulturna zbivanja i iskustva nizozemske i engleske revolucije. Francuske napredne mislioce u prvoj polovini 18. stoljeća impresionirala je osobito engleska empiristička i deistička tradicija, teorija društvenog ugovora te domet tolerancije i konstitucionalne monarhijske vlasti. A sve je u Lockeovim već citiranim djelima dobilo najtemeljitiju razradu. Tako je Locke, uz Newtona na prirodoznanstvenom području, postao nezaobilazan uzor za francuske prosvjetitelje.

I tako, uz već postojeći dugotrajni razvoj trgovačke, industrijske i financijske građanske klase, što se očitovalo u razvoju manufakture i obrta, pomorstva i osnivanja kolonija i trgovine s dalekim zemljama, uz nove spoznaje o životu neevropskih naroda na raznim stupnjevima materijalnoga i duhovnog razvoja, kao i uz već prikazanu radikalnu socijalnu diferencijaciju u Francuskoj – sve to praktičko, teorijsko i socijalno-političko iskustvo zgusnulo se u raznim varijantama francuske progresivne misli koju zovemo prosvjetiteljstvom.

Polovina 18. stoljeća sličila je velikomu duhovnom vulkanu koji u razmaku od jedne decenije izbacuje na socijalno tlo veliki dio najvažnijih djela francuskih prosvjetitelja, od kojih su mnoga i za našu filozofsko-historijsku problematiku od bitnog značenja. Tako 1746. objavljuje E. B. de Condillac svoj *Essay sur l'origine des connaissances humaines*, kojim zasniva senzualizam toga vremena, a D. Diderot svoje *Pensées philosophiques*, koje je pariški parlament osudio na spaljivanje; godine 1748. objavljuje Ch. Montesquieu svoje fundamentalno socijalno i pravno-filozofsko djelo *L'Esprit des Lois*, a iste godine i J. O. de la Mettrie svoje poznato radikalno materijalističko djelo *L'homme machine*; godine 1749. objavljuje Diderot *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, zbog kojega je zatvoren; godine 1750. objavljuje A. R. J. Turgot svoja predavanja na Sorbonni *Plan de deux Discours sur l'Histoire universelle* i *Reflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humaine* u kojima se nadovezuje na Bodinovo razmišljanje o razvoju u historiji i pokušava je shvatiti u tri glavne etape razvoja. Godine 1751. počinje izlaziti, uz mnoge poteškoće, jedno od najvećih duhovnih pothvata u historiji – velika francuska *Enciklopedija* (1751–1780), s poznatim d'Alembertovim predgovorom, u koju je genijalna Diderotova ličnost ugradila svu svoju stvaralačku snagu i energiju; 1754. god. izlazi i drugo značajno Condillacovo djelo *Traité des sensations* u kojemu zaokružuje svoju materijalističku (senzualističku) teoriju spoznaje; a iste godine objavljuje i D. Diderot *Pensées sur l'interprétations de la nature* u kojemu se već nazire najdublji francuski mislilac materijalist, kome i mnoge strane dijalektike nisu bile nepoznate; 1755. objavljuje J.-J. Rousseau svoj *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, koje je bilo jedno od najznačajnijih filozofskohistorijskih djela toga vremena; iste 1755. godine objavljuje i Morelly svoj *Code de la nature*, jedno od najpoznatijih djela utopijskoga komunizma; 1756. Voltaire objavljuje svoje kapitalno djelo *Essasy sur les moeurs et l'esprit des nations*, koje će i za našu tematiku biti važno, a iste godine izlazi i *Le christianisme devoilé* P. Holbacha, jedna od najžešćih kritika Crkve i religije; i konačno, da se zadržimo samo na tom razdoblju od desetak godina, 1758. god. pojavljuje se i fundamentalno izdanje za filozofsku

antropologiju i socijalnu psihologiju, djelo Cl. H. Helvétiusa *De l'esprit*, o kojemu ćemo podrobnije raspraviti u ovoj knjizi.

Rijetka su razdoblja u razvoju ljudskoga duha u kojima su u tako kratkom vremenu nastala ne samo tako značajna djela koja su isijavala svoj utjecaj na progresivnu misao Evrope i svijeta, nego koja su ujedno zacrtavala i mnoge bitne pravce daljnjeg razvoja kreativne filozofske misli. Prva ličnost, koja s obzirom na filozofskohistorijsku problematiku zaslužuje posebnu pažnju, iako nije o toj temi pisao posebna djela, jest Ch. Montesquieu.

Charles Montesquieu

Poput izvjesnog broja obrazovanih pripadnika francuske aristokracije kao što su bili Comte de Saint-Simon, H. Comte de Boulainvilliers, F. Fénelon i dr. i *Charles de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu* (1689–1755) bio je kritički nastrojen prema apsolutističkoj monarhiji. Oni se nisu mogli slagati s još uvijek postojećom vjerskom netolerancijom, vođenjem besmislenih ratova i drugim oblicima rasipništva koji su zemlju u razdoblju vladavine "Kralja Sunca" i nakon njegove smrti, doveli u veoma tešku situaciju.

Montesquieu se školovao u koledžu Juillyu; 1714. postaje savjetnik parlamenta u Bordeauxu, a 1716, nakon stričeve smrti, baštini bogat imetak i postaje predsjednikom bordoškog parlamenta. Politička ga karijera nije previše zanimala, te se već u tom razdoblju posvećuje znanstvenim istraživanjima na širokom području društvenih znanosti. Na temelju svojih prvih radova postaje članom Akademije znanosti u Bordeauxu, a 1721. objavljuje prvo djelo koje ga proslavlja – *Lettres persanes* koja su nakon četvrtog izdanja 1722. bila zabranjena. Godine 1728. izabran je i za člana francuske Akademije.

Njegov je kritički duh došao do izražaja u već spomenutim *Perzijskim pismima* u kojima na duhovit način kritizira i ismijava mnogošto u apsolutizmu njegova vremena, a u djelu *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* pokušava dublje proniknuti u navedena historijska zbivanja. Montesquieu osobito naglašava važnost ravnomjernije raspodjele zemlje među Rimljanima, što je uz njihovu sposobnost vojne organizacije i prihvaćanje najboljih vojnih iskustava drugih naroda dovelo do takva razvoja republikanske demokracije u kojoj su rimski građani bili zainteresirani braniti je. Već tada Montesquieu zastupa misao da se historija razvija po određenim zakonima i da nije samo puki zbroj različitih slučajnih događaja. Republikanski duh i krepost starog Rima, ljubav prema domovini i

slobodi bili su uzroci rimske veličine; kao što su poslije stalna ratovanja i pretenzije da drže osvojeni gotovo cijeli poznati svijet, propast republikanskog morala, rasipnost i korupcija uzroci njegove propasti. U tom pokušaju prirodnog tumačenja historije Montesquieu slijedi najbolje tradicije Machiavellija, Guiccardinija, Bodina i teoretičara društvenog ugovora.

Njegova misaonost kao i snažni analitički duh dolaze naročito do izražaja u glavnom djelu *L'Esprit des Lois* (1748), koje je sigurno jedno od temeljnih modernih djela filozofskopravne, socijalnofilozofske i sociološke literature. Djelo nije filozofskohistorijske prirode, što već i sam naslov ukazuje, ali sadrži pojedine opservacije koje su bile od značenja i za filozofskohistorijsku misao. I njegovo djelo s obzirom na probleme društva i historije usmjereno je na otkrivanje objektivnih, prirodnih i društvenih činilaca i slobodno je od teoloških i skolastičkih pretpostavaka. Ono što Montesquieua povezuje s dotadašnjim građanskim misliocima i teoretičarima, također je naglašavanje da je osnovni supstrat historije čovjek i njegova, ljudska priroda. Ali za razliku od teoretičara društvenog ugovora, Montesquieu ne objašnjava društvene procese samo iz prirode čovjeka, nego drži da je potrebno poznavati i druge okolnosti, od prirodnih do raznih institucija i običaja, da bi se razumjelo jedno društvo i duh njegovih zakona. Svako društvo ima zato i određeni poredak koji se ne može razumjeti samo iz ljudske prirode, nego i mnogih drugih okolnosti, među kojima posebno podcrtava razne geografske činjenice. Ljudima ne vladaju ni božanski, ni bilo kakvi opći zakoni koji bi vrijedili za sve prilike, nego čovjek djeluje iz sama sebe, ali u sklopu mnogih različitih vanjskih okolnosti i odnosa.

Da bismo razumjeli karaktere i ponašanje pojedinih naroda, moramo upoznati ponajprije geografske okolnosti u kojima oni žive. "Ako je istina da su karakter duha i strasti srca krajnje različiti u različitim podnebljima, zakoni bi trebalo da budu zavisni i različiti s obzirom na te strasti, i različiti s obzirom na te karaktere."[4]

Montesquieu to podrobno analizira, pokazujući na primjeru tople i hladne klime. U hladnoj klimi, po njegovu mišljenju, stežu se vanjske žile i vlakna našega tijela, što dovodi krv brže u srce i uvećava njegovu snagu. U toplijim krajevima je obratno. Zato u prvom slučaju jača snaga srca, što dovodi do većeg samopouzdanja, veće hrabrosti, superiornosti itd. Ljudi su u vrućim krajevima, naprotiv, strašljivi kao starci, a u hladnijima hrabri kao mladići.[5] U prvih ima malo osjećaja za uživa-

4 Charles de Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Oeuvres complètes de Montesquieu, sv. I, Pariz, 1950 (reprint-izdanje iz 1758. u Amsterdamu), str. 305.

5 Vidi *L'Esprit des Lois*, str. 306.

nje, u drugih mnogo više. Ista muzika u operi proizvodi različite učinke u Engleza ili u Talijana.[6] Zbog tih razloga, takve blage klime, ljudi na Orijentu nisu sposobni za akciju, za napor. Indijci npr. nemaju hrabrosti, a s druge strane imaju barbarske i divlje običaje. Žene npr. spaljuju nakon smrti muža. Duša se u tih ljudi sporo ili nikako ne mijenja pa tako su zakoni, običaji i dr. i danas kao prije hiljada godina.[7]

Karakteristika Azije je, osim toga, po mišljenju Montesquieua, što ona nema umjerenih zona, te područja hladne klime neposredno graniče s područjima tople. Nasuprot tome u Evropi je "umjerena zona veoma raširena"[8], s različitim klimama koje se od juga prema sjeveru neosjetno mijenjaju te svaka zemlja sliči drugoj. "Iz toga slijedi da su u Aziji nacije suprotstavljene drugim nacijama kao jake prema slabima; ratnički narodi, hrabri i aktivni neposredno graniče s mekušnim, lijenim i strašljivim narodima: zato moraju jedni biti pokoreni, a drugi osvajači. U Evropi, naprotiv, nacije su suprotstavljene kao jake prema jakima; one koje graniče gotovo su jednake hrabrosti. To je veliki razlog slabosti Azije i jakosti Evrope, slobode Evrope i ropstva Azije; uzrok koji ne znam je li još uočen."[9]

Tako se Montesquieu među prvima podrobnije pozabavio odnosom geografskih faktora i karaktera same ljudske prirode, društvenih ustanova, zakona i razvoja. Jer, zakoni i vrsta vlasti ovise također o zemljištu i klimatskim uvjetima. Sterilnost terena u Atici proizvela je narodnu vladu, kao što je plodnost Lakedemonije aristokratsku. Tako se i sloboda, slobodarske ustanove i vlade više nalaze u brdovitim područjima, a u nizinskim nesloboda.[10]

Zakoni jedne zemlje, jednako tako veoma ovise o načinu kako se pojedini narodi prehranjuju. Mnogo više zakona trebaju narodi koji se bave trgovinom i pomorstvom nego narodi koji samo obrađuju zemlju; ovima opet više nego stočarskim narodima, a stočarskim više nego lovačkim.[11]

U navedenim je Montesquieuovim razmatranjima pretezala, kako vidimo, socijalnofilozofska i sociološka problematika; u tom su pogledu

6 Vidi *L'Esprit des Lois*, str. 308.

7 Vidi *L'Esprit des Lois*, str. 311. Ali nešto dalje Montesquieu tvrdi da su Indijci za razliku od Japanaca mnogo blaži, da lako oslobađaju robove i žene. "Sretna klima koja rađa blagost običaja, proizvodi i blagost zakona." (*Ibid.*, str. 324.) Inače Montesquieu prema problemu ropstva zauzima, kao i svi prosvjetitelji, negativan stav.

8 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 371.

9 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 371-372.

10 Vidi Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 378-379.

11 Vidi Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 384.

postojala mnoga korisna zapažanja o karakteru i vrstama zakona s obzirom na karakter same zajednice, koje je pokušao pretežno objasniti geografskim faktorima. Ideja vodilja je pritom bila da se shvati interakcija i međusobna zavisnost pojedinih faktora u društvenom životu, njihova uzajamna zavisnost, a ne nastojanje da ih se svede samo na jedan glavni. Pa tako, iako je geografskim faktorima pokušavao objasniti glavne karakteristike i procese pojedinih naroda, ipak je u svojim zaključcima ustvrdio da "mnoge stvari upravljaju ljudima, klima, religija, zakoni, načela vlasti, primjeri prošlih stvari, običaji, ponašanja, od kojih se formira opći duh koji iz toga proistječe."[12] U svakoj naciji jedan od tih uzroka djeluje jače, drugi slabije. Kod divljaka priroda klime, ponašanje kod Kineza, zakoni tiranije kod Japanaca, običaji kod Spartanaca, maksime i stari običaji kod Rimljana. Ipak bi se jedan od generalnih zakona mogao ustanoviti: da "posvuda gdje ima blagih običaja ima i trgovine; i, posvuda gdje ima trgovine, postoje blagi običaji."[13] Trgovina ovisi o konstituciji države. Kod vlasti jednog – trgovina je zasnovana na luksuzu; kod vladavine mnogih, ona je zasnovana na ekonomiji.

Tako je Montesquieu u knjigama XIV. do XX. iznio svoja razmišljanja o onim faktorima koji, po njegovu mišljenju, uvjetuju formiranje karaktera i psihologije jednog naroda, a time i omogućuju razumijevanje njihove historije. Dajući odlučujuće mjesto geografskim faktorima, iako ne samo njima, Montesquieu je sustavnije obradio onaj koncept koji je i prije njega, a i poslije (npr. Herder) bio i šire prihvaćen. Svojim razmatranjima djelovao je i na cijelu klasičnu njemačku filozofiju.

Nema sumnje da su geografski uvjeti važan činilac za razumijevanje života pojedinih naroda. Izvjesne karakterne osobine osobito temperamenta, kao i način života, neposrednije su povezani s različitim geografskim uvjetima u kojima pojedini narodi žive. Oni, također, još više djeluju posredno nego neposredno, kao granice mogućnosti ili nemogućnosti materijalnog, a time i duhovnog razvoja. Ali sam razvoj prema višim stupnjevima društvene organizacije, relativno statički geografski uvjeti ne mogu objasniti. U toj je točki bit kritike ove koncepcije koja se u Francuskoj pojavljuje samo nekoliko godina nakon objavljivanja Montesquieuova djela. Njezini su autori bili Voltaire i Turgot, a naročito oštroumni analitičar Cl. H. Helvetius.

Treba još svakako napomenuti, što inače ne ulazi u filozofskohistorijsku tematiku, ali je veoma važno i za Montesquieovu misao kao i za konstituciju moderne države, da je u svom djelu dao i glavna načela građanskoga konstitucionalnog sistema vlasti. Već sam jednom spome-

12 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 412.

13 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 445.

nuo da za građanstvo, u njegovoj borbi za određeno mjesto pod političkim suncem, nije bilo bitno hoće li oblik vladavine biti monarhija ili republika. Monarhija je imala tako dugu historiju u Evropi i toliko ušla u svijest naroda da su samo oni rijetki i najradikalniji bili za njezino dokidanje. Zato nas ne mora čuditi da i aristokrat Montesquieu, koji se inače oduševljavao republikanskom vladom, ipak pretpostavlja da je za njihove uvjete monarhija najbolji tip vladavine. A revolucionarni događaji u Engleskoj, koji su nakraju završili konstitucionalnom monarhijom, i za Montesquieua su bili uzor i najsnažniji poticaj da suptilno analizira problematiku vlasti i dade socijalnofilozofski i pravnofilozofski koncept koji je postao temelj svakomu daljnjem razmatranju te problematike.

U svakoj državi, pisao je Montesquieu u XI. knjizi, tri su vrste moći: legislativna, egzekutivna i sudska. Ako su legislativna i egzekutivna koncentrirane u jednoj ruci, bez obzira na to je li pojedinca ili grupe, nema slobode, jer postoji bojazan "da isti monarh ili isti senat donese tiranske zakone, da bi ih tiranski izvršavao."[14] Jednako vrijedi i ako sudska vlast nije odijeljena od legislativne i izvršne. Ako je sjedinjena s legislativnom, "moć nad životom i slobodom građana je arbitrarna; jer bi sudac bio zakonodavac. Ako je ona sjedinjena s egzekutivnom moći, sudac bi imao silu ugnjetača."[15]

Montesquieu nije imao namjeru, kao mnogi i prije i poslije njega, konstruirati neki optimalni i idealni oblik društvenog uređenja. Bio je svjestan da oblici vladavine ovise o mnogim faktorima, a posebno razvijenosti zemlje i naroda. Ali za tadašnja historijska stremljenja u Evropi, kada su na dnevni red historijskih borbi građanstva i drugih umnih ljudi iz ostalih društvenih slojeva bili postavljeni problemi slobode, tolerancije, ograničenja apsolutističke samovolje, šireg udjela naroda u upravljanju itd., Montesquieove analize i stajališta o nužnosti dijeljenja vrhovnih moći u državi postali su nezaobilazan prilog rješavanju tog problema ne samo u građanskim nego i u socijalističkim revolucijama. Zato je i u potpunosti opravdano kada se Montesquieua drži jednim od najvažnijih teoretičara socijalne i pravne problematike modernog vremena, jednim od onih umova koji je u 18. stoljeću najviše pridonio sagledavanju značenja tih pitanja za slobodnije i demokratskije funkcioniranje moderne društvene zajednice.

---

14 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 208.

15 Ch. Montesquieu, *ibid.*, str. 208. Na istoj je stranici dodao: "Sve bi bilo izgubljeno ako bi isti čovjek, ili isto tijelo prvaka, ili plemića, ili naroda, vršilo te tri stvari: vlast donošenja zakona, provođenja javnih odluka i vlast da se sudi zločinima ili privatnim razmiricama" (str. 208).

F. M. A. Voltaire

Za razliku od Montesquieua, koji je bio savjetnik parlamenta i u svom aristokratskom dobru de la Brède imao sigurno utočište i mir, *François Marie Arouet-Voltaire* (1694–1778) bio je sin pariškoga građanina, kraljevskog savjetnika i notara Françoisa Arouета. U njegovu salonu imao je već kao mladić priliku upoznati mnoge ugledne članove tadašnje buržoazije, profesore, juriste itd. ali i izvjestan broj plemića, koji također često nisu zaostajali u svojim naprednim pogledima za najnaprednijim misliocima. Situacija u Francuskoj, napose u Parizu, bila je zaista bizarna. Dok je aristokratski, feudalni režim izdavao na hiljade lettres de cachet, kojima se zatvaralo mnoge koji se režimu nisu sviđali, zabranjivalo i spaljivalo mnoga djela i samih naprednih plemića, u salonima upravo aristokracije, u salonima Helvétiusa, Holbacha, gđe L. M. Dupin, markize d'Epinay, markize du Deffand, gđice de Lespinasse, gđe Condorcet – najbolji umovi toga vremena stvarali su novu revolucionarnu misao.

Voltaire je također zbog svoje oštroumnosti i duhovitosti bio rado viđeni gost spomenutih salona. Međutim, zbog svoga "poganog" jezika i strasti za socijalnim pamfletom, Voltaire je dvaput okušao i Bastilleu, progonstvo u Englesku (1726–1729), a zbog svojih filozofskih i ostalih djela u kojima je vodio permanentni rat s vjerskim predrasudama, izmišljotinama, dogmama i fanatizmom, od 1734. nakon tajno objavljenih *Lettres philosophiques*, boravi izvan Pariza. Do 1749. u dvorcu Cirey kod svoje velike ljubavi, pametne i profinjene markize du Chatelet, od 1750. do 1753. na dvoru Friedricha II. u Berlinu, a od 1754. u Ženevi u vili Les Délices i od 1758. u dvorcu Ferney, blizu švicarske granice, da bi mogao uvijek osigurati odstupnicu. Tek se 1778. god. vraća u Pariz kako bi prisustvovao praizvedbi posljednje svoje drame, *Irène*, i tamo nakon nekoliko mjeseci i umire.

Voltaire je u svakom pogledu bio izuzetna ličnost i Francuske i Evrope svojega doba. Njegov je genij bio različit od gotovo svih ostalih. Nisu ga toliko karakterizirale sistematske analize i otkrivanje novih filozofskih spoznaja, što je bilo svojstveno svim dosad spomenutim filozofima i misliocima. Voltaire je na tom području bio više eklektik, razapet između tada raširenog deizma, koji upoznaje osobito u Engleza, i empirizma i materijalizma koji je uzimao maha u Francuskoj. Poput najviđenijih deista – *H. od Cherburya* (1583–1648) "oca deizma", *Earla od Shaftesburya* (1671–1713), *Johna Tolanda* (1670–1722) koji je već zastupao i panteizam te vikonta *Bolingbrokea* (1678–1751), koji je držao da su crkvene organizacije izmislili pametni ljudi da bi neznalice držali u podložnosti – ni Voltaire nije nijekao egzistenciju nekoga višeg bića,

ali je osporavao njegovu posebnu ulogu u društvenim zbivanjima. Shvaćanje mnogih deista o bogu sličilo je shvaćanju epikurovaca o božanstvu koje se uopće ne miješa u prirodna zbivanja i koje je u potpunosti ravnodušno prema ljudskim problemima i sudbinama. Lošija karakteristika jednom se uzvišenom i svemoćnom biću nije mogla dati, i toga su predstavnici Crkve bili i te kako svjesni. Pogotovo što su najviđeniji deisti od Tolanda i Bolingbrokea do Voltairea i Rousseaua bili oštri i gorljivi kritičari religioznih dogmi, vjerskih predrasuda i netolerancije.

Voltaire je međutim svoj nedostatak na dubini i sistematičnost analize nadomjestio nevjerojatnom širinom kreacije i mnogim važnim uvidima. Od drama, komedija, epa, romana i epigrama do historije, filozofskih spisa i raznih članaka o najrazličitijim temama. U tom svom stvaralaštvu Voltaire je bio toliko izuzetan da je time, kao i svojom neumornom i hrabrom borbom za istinu, a protiv svih oblika vjerskog fanatizma (slučaj Calasa i Sirvena), dao najsnažniji pečat francuskom prosvjetiteljstvu toga vremena.

S obzirom na tematiku filozofije historije, vidjeli smo da je ona bila dotad uglavnom u svojim počecima, ni od koga još sustavno razrađivana. To se nije moglo očekivati ni od Voltairea koji, kako rekosmo, nije imao tako formiran istraživački duh. Ali je njemu ipak bilo jasnije od mnogih drugih istraživača historije da nije dovoljno samo prikazivati politička zbivanja, niti pisati puke kronike, nego da treba dati i pogled na cjelinu društvenih zbivanja i prilaziti historiji “na filozofski način”.

Voltaire je autor nekoliko vrijednih historijskih djela o švedskom Karlu XII, ruskom Petru Velikom i Louisu XIV. kojima je znatno unaprijedio historijsku znanost. S obzirom na filozofiju historije dva su djela od posebnog značenja: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756) i spis *Philosophie de l'histoire* (1765) koji je 1769. uvrstio kao uvod u prethodno djelo o običajima i duhu naroda. Voltaire je, kako vidimo, i tvorac samoga imena “filozofija historije”.

U navedenim djelima Voltaire manje teoretizira o nekim principima ili zakonima historije, a mnogo više pokušava dati sliku razvoja glavnih etapa čovječanstva u njihovoj cjelini i složenosti. Kao filozofa ne zanimaju ga svi mogući događaji, nego samo osnovni, te stupnjevi razvoja civilizacije i kulture ne samo evropskih naroda nego i u drugim zemljama, osobito Aziji kao kolijevci civilizacije.

Taj je procédé bio zajednički i drugim filozofima historije nakon Voltairea (Herder, Hegel), pri čemu je raspravljanje o pojedinim narodima ili o bitnim karakteristikama orijentalnoga, grčko-rimskoga i germanskog svijeta (Hegel) zauzimalo najveći prostor u njihovim filozofskohistorijskim djelima.

Već iz samoga naslova *Rasprave o običajima itd.* vidi se da su katolički orijentirani Bossuet i njegovo djelo koje završava Karlom Velikim imanentno bili predmet Voltaireove kritike. To se očituje ponajprije u ocjeni značenja ostalih, neevropskih, naroda u razvoju čovječanstva. Voltaire, za razliku od Bossueta i mnogih drugih, pokazuje kako su narodi zapadne Evrope bili barbari dok su neki narodi Istoka, uz Grke i Rimljane, bili na vrhuncu kulturnog razvoja. On daje izuzetnu važnost starim civilizacijama Kine, Indije, Babilona, Perzije itd. te je već tada bio imun od evropocentrizma, toliko proširenog u posljednja dva stoljeća.

Svoju analizu razvoja civilizacije i kulture započinje s Kinom te je preko Indije, Perzije, Arabije, Islama, Grčke, Italije, Rima, Karla Velikog, Normana, Engleske, Španjolske itd. završio s Louisem XIII. “En vous instruisant en philosophie”[16], poučavajući Vas kao filozof, kako je pisao u tom djelu posvećenom svojoj velikoj prijateljici Mme du Chatelet, Voltaire uvijek pokušava obuhvatiti pojedinu historijsku epohu u cjelini, u interakciji njezinih glavnih elemenata i društvenih sfera i djelatnosti. Zato on govori o karakteru pojedinog naroda i društva, njegovim političkim institucijama, socijalnoj strani, trgovini, financijama, znanosti, religiji, pravu i zakonodavstvu, običajima, pronalascima itd. Jednom riječju, Voltaire pokušava dati sliku jedne epohe u životu pojedinih naroda koja bi obuhvatila sve bitne segmente koji čine neko društvo: ekonomske, socijalne, političke, kulturne, ideološke itd. U tom se pogledu može i mora kazati da je Voltaire svojom *Raspravom* otvorio novo poglavlje u shvaćanju i interpretiranju historije. Jednako tako Voltaire pokazuje veoma samostalan, kritičan i realističan duh koji nesmiljeno razotkriva i razobličuje razne mistifikacije, izmišljotine, praznovjerja i predrasude te je, uz Bacona, Spinozu, Hobbesa i Lockea, jedan od najznačajnijih i najuspješnijih kritičara ideologije. “Kod svih nacija,” pisao je u *Raspravi*, “historija je iskrivljena izmišljotinama, dok na koncu ne dođe filozofija da prosvijetli ljude; i kad napokon dođe filozofija usred tih tama, ona nailazi na duhove tako zaslijepljene vjekovima zabluda da ih jedva može razuvjeriti; ona nalazi ceremonije, djela, monumente koji su napravljeni da bi utvrdili laži.”[17]

Sudbina je ljudskoga roda da istinu započinje proganjati čim se ona pojavi. A treba priznati da je, općenito govoreći, cijela historija gomila zločina, ludosti i nesreće, a samo je ponekad vladala vrlina i sreća na-

16 F. M. A. Voltaire, *Essai sur les moerus et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusq'a Louis XIII*, Oeuvres complètes, sv. X, Pariz, 1866, str. 121.

17 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 517.

roda.[18] Voltaire zato i postavlja pitanje kako je bilo moguće da se u takvim strahotnim vremenima stvaraju i takva izvanredna umjetnička djela koja su nam poznata u gotovo svih velikih naroda. Tri stvari, zaključuje Voltaire, neprekidno utječu na ljudski duh: "klima, vlada i religija: to je jedini način da se objasni enigma ovoga svijeta."[19]

U tom kontekstu osvrće se i na neke već izložene Montesquieuove tvrdnje, zauzimajući kritički stav prema njima. Navodeći Montesquieuovu tvrdnju da u Aziji nema republika, Voltaire piše da su tatarske i arapske horde činile lutajuće republike. A na Montesquieuovo mišljenje da se sloboda nalazi u planinskim, gorovitim predjelima, Voltaire ukazuje na Nizozemsku ili Veneciju, zaključujući: "Veoma je delikatno da se traže fizički razlozi s obzirom na vlade; ali pogotovo ne treba tražiti razloge nečega čega uopće nema."[20] A što narodi, uza sve rečeno, nisu potpuno propali, razlog je u izvjesnoj "ljubavi prema redu koja potajno nadahnjuje ljudski rod, i koja je spriječila njegovu totalnu propast."[21]

Voltaire je inače držao da je ljudska priroda mnogo jedinstvenija nego što se misli. Čovjek je prirodno, materijalno biće koje misli i djeluje. A te njegove misli i djelovanje ovise mnogo više i uglavnom o raznim običajima, interesima i drugim društvenim okolnostima. "Poznato je napokon da ne postoji realno biće koje se zove *ideja*, niti realno biće nazvano *kretanje*; ali ima tijela koja se kreću. Isto tako, ne postoji realno posebno biće koje se zove *memorija, imaginacija, rasuđivanje*; ali mi se sjećamo, mi maštamo, mi sudimo. Sve je to neosporno istina."[22]

Voltaire u svojim razmatranjima zastupa onu liniju francuskog senzualizma i materijalizma koja je poslije dovela preko Feuerbacha, Hessa i Marxa do prevladavanja njemačkoga spekulativnog idealizma, koji je čovjeka svodio na svijest, samosvijest itd. Pojmovi kao što su volja, razum i dr. za Voltairea su apstraktne ideje, koje nam samo služe da unesemo više jasnoće i reda u naše razgovore i koji ne označuju ništa drugo "nego čovjeka koji misli i čovjeka koji hoće."[23] A taj čovjek koji misli i djeluje uvijek je u određenom prirodnom i društvenom ambijentu. Sve što čovjek stvara ovisi o interesu, strasti i shvaćanju, te o klimatskim i

18 Vidi Voltaire, *ibid.*, str. 519.

19 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 520.

20 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 521.

21 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 521.

22 F. M. A. Voltaire, *Tout en dieu, Commentaire sur Malebranche par l'abbé de Tilladet*, Oeuvres complètes de Voltaire, sv. I, Pariz, 1829, str. 206.

23 F. M. A. Voltaire, *Traité de métaphysique*, Oeuvres complètes, sv. I, Pariz 1829, str. 62.

ostalim uvjetima u kojima živi. O tome bitno ovise ljudski postupci, a ne o ljudskoj prirodi. Ni zakoni, ni religije ni bilo što drugo nije propovijedalo zlo, ubojstva i nepravde, nego upravo obratno. Religija je služila i za zlo, u njezino su ime počinjeni i najveći zločini i najveće mistifikacije, ali je svuda bila uspostavljena da donese dobro. Ako dogma donosi fanatizam i rat, moral propovijeda posvuda slogu. To znači da svuda sve ono što se odnosi "na ljudsku prirodu sliči, s jednog kraja svijeta do drugog; a sve ono što može zavisiti od običaja je različito, i samo je slučaj ako ima sličnosti. Carstvo običaja je mnogo šire nego carstvo prirode."[24]

Očitovanja društvenog života, u običajima i ostalim ponašanjima, veoma su različita, dok je priroda mnogo jedinstvenija i uspostavlja mali broj nepromjenjivih principa. Tako je "osnova posvuda jednaka, a kultura proizvodi različite plodove."[25] No kao što Montesquieu nije dao zadovoljavajuće objašnjenje kako relativno konstantni i nepromjenjivi geografski faktori uzrokuju tako veliku raznolikost društvenih oblika, tako ni Voltaire nije odgovorio na koji način tako jedinstvena ljudska priroda rezultira u tako različitim običajima i drugim oblicima ljudske kulture.

Priroda je, međutim, kaže Voltaire, stavila u srce ljudi i težnju za interesom, ponos, strasti, taštinu i zato nije čudno da smo vidjeli toliko zločina i strahota. Treba zato priznati da je cijela historija gomila zločina, ludosti i nesreće, a samo ponekad je vladala vrlina, sreća naroda. Zato je nužno rušiti sve predrasude i obmane kojima se služe Crkva i vlast, prosvjećivati ljude, jer je razum jedini kriterij istine, dobra i ljudskosti.

U svom drugom djelu o filozofiji historije koje je, kako rekosmo, dodao *Raspravi o običajima itd.* kao uvod, Voltaire uvodi još jasnije evolucionističku misao u razmatranjima o zemlji i historiji, pri čemu su vidni utjecaji i ostalih enciklopedista (Diderota, Rousseaua, Buffona i dr.). Ponajprije Voltaire pretpostavlja da je i naš svijet, naša Zemlja, pretrpjela isto toliko mnogo promjena koliko i samo društvo i države. Zemlja doživljava stalne promjene i jasno je da je more npr. prekrivalo mnoga područja koja su sada naše pokrajine. Čovjek nije živio kao usamljeni divljak, nego uvijek u gomili kao i mnoge druge životinje, mravi, pčele, kokoši i dr. Ali ono što njega razlikuje od životinja jest ne samo moć razuma nego i sposobnost usavršavanja. Sigurno su ljudi u početku živjeli u porodicama, još bez jezika, govora, sirovi i u borbi s drugima. Govor je nastao tek razvojem, a bez dara oponašanja nerazumljiv

24 F. M. A. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations etc.,* str. 523.
25 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 523.

je i postanak jezika. Krikovi i uzvici su prvi koji se oponašaju, te jezik sigurno započinje monosilabima, jer ih je najlakše formirati i upamtiti.[26] U tom se razdoblju čovjek ponaša instinktivno, a ne razumno. Refleksija dolazi naknadno. Uopće bi se moglo reći da "instinkt više vodi ljudski rod nego razum."[27]

Poput Lockea i ostalih deista i Voltaire ustvrđuje da je i religija proizvod društvenog razvoja. Ideja boga nije nikakva urođena ideja, nego je plod kultiviranog razuma. Narodi dugo vremena nisu o tome imali nikakve ideje. Budući da je ljudska priroda ista u svih naroda, oni su zaključivali o istome uzroku kada su doživljavali nevrijeme, gromove i poplave. Nisu mogli to drukčije protumačiti nego postojanjem nekoga neizmjernog bića izvan Zemlje. Prema tome, bilo je potrebno stjecanje "pogodnih okolnosti tokom vjekova da bi se oformila jedna velika zajednica ljudi okupljenih pod istim zakonima. Isto je to trebalo da bi se oformio jezik. Ljudi ne bi govorili da ih se nije naučilo izgovarati riječi, izbacivali bi samo smušene krikove; razumijevali bi se samo znakovima."[28]

Trebalo je proći sigurno puno vremena da bi sposobni i talentirani ljudi došli do prvih rudimenata još nesavršenoga i barbarskog jezika koji je pretpostavka uspostavljanja društva. I danas ima naroda koji nemaju razvijena jezika.[29] Sve te dakle duhovne predstave, kao i vjerovanja, te viši oblici društvenog života, umjetnost i ostalo – plod su dugog razvoja i kasni su proizvodi ljudskih zajednica. "Sva umijeća ruke besumnje su mnogo stoljeća prethodila metafizici."[30]

U toj izvanrednoj plejadi francuskih mislilaca Voltaire je zauzimao posebno mjesto svojom genijalnošću koja se pokazivala u mnogim područjima duhovnog stvaralaštva. Ali jednako tako i golemim i hrabrim angažmanom protiv bezumlja, fanatizma, crkvene opresije i vjerskih izmišljotina. Rijetko je kada na tom području jedan čovjek tako snažno označio epohu.

---

26 Vidi Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, Amsterdam, 1765, str. 106-109.

27 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 122. F. Meinecke je u svojoj poznatoj knjizi o nastanku historizma pisao: "Tako je historijski svijet bio jedna dualistička simultanost i protivnost uma i neuma, ocjenjivao je Meinecke Voltaireov koncept. Umu je pripadao ne samo stabilan i vječni moralni zakon u čovjekovim grudima, nego i pročišćena moć prosuđivanja, koja je vodila istinitom, korisnom i lijepom i time je stvorila sva ona dobra života, koja su oduševljavala Voltaireovo srce. Ali se ona stalno morala boriti sa silom neuma i da pod njim trpi, tako da osobito stariji narodi pokazuju mješavinu 'krajnje gluposti i nešto malo mudrosti' (*Essai, Introd.*)" (F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München, 1965, str. 81).

28 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 93.

29 Vidi Voltaire, *ibid.*, str. 93.

30 F. M. A. Voltaire, *ibid.*, str. 95.

U filozofskohistorijskoj problematici Voltaire, kao ni drugi njegovi prijatelji i suvremenici, nije dao sistematske analize. To je nešto poslije pokušao jedino, kako ćemo vidjeti, Condorcet. Ali je zato mnogim svojim izvanrednim zapažanjima i stajalištima dao dragocjene misli koje su sačinjavale dijelove jednoga kasnijeg mnogo razvijenijega teorijskog mozaika. Meinecke je dobro uočio da je Voltaireov vrijedni pothvat bio što je jedan novi univerzalni kulturni ideal potkrijepio novim tumačenjem univerzalne historije, čime započinje i novo razdoblje zapadnog duha uopće. "Jer historijski svijet je time iz relativnog mira, u kojem je dotad bio, istrgnut i uvučen u struju sadašnjosti. Time je bio trajno mobiliziran i aktualiziran. Borba oko shvaćanja svjetskohistorijske prošlosti pratila je odsad sve borbe oko oblikovanja budućnosti, a ove se bez onih nisu više mogle voditi. Voltaireova svjetskohistorijska zasluga je bila da je zapadno čovječanstvo uvjerio da svaki novi veliki ideal zahtijeva sveobuhvatno historijsko utemeljenje, a da se protivnike novih, zastupnike starih ideala na taj način savlada, da ga se historijski opravda."[31]

Svojim shvaćanjem historije kao ukupnosti raznolikih područja ljudske djelatnosti, svojim realizmom i kritičnošću, shvaćanjem historije kao razvoja kulture i civilizacije, svojim dakle historijskim dijalektičkim prilazom objašnjavanju tog eminentno ljudskog djela, bez obzira na to što sve to nije strogo teorijski provedeno, Voltaire je i na području filozofije historije, a osobito u shvaćanju i obradi historije kao znanosti, ostavio neizbrisiv trag.

J. - J. Rousseau

J.- J. Rousseau (1712–1778) rođen je u kalvinističkoj i republikanskoj Ženevi s građanskom oligarhijom na čelu uprave, ali je najveći dio života proveo u Francuskoj. Kao pripadnik sitnoga građanstva, koje je stajalo između feudalne vlasti i krupnog kapitala, Rousseau je, zadojen idejama demokracije i slobode individua, u početku pripadao krugu enciklopedista. Njegova su glavna djela i objavljena uglavnom u istom razdoblju, tj. oko polovine stoljeća, kad i većina najvažnijih djela francuskih prosvjetitelja. Njegova *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima* objavljena je 1755. god. u Amsterdamu i za našu je tematiku historije važnija od kasnije rasprave *Društveni ugovor* koja je, međutim, imala veći utjecaj na suvremenike, a objavljena je 1762. također u Amsterdamu. Napomenimo samo da je u tom razdoblju, od

31 F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München, 1965, str. 83.

1751. do 1772., objavljeno i jedno od najvećih djela tadašnje građanske napredne misli – francuska *Enciklopedija*.

S obzirom na filozofskohistorijsku problematiku, Rousseauova shvaćanja označuju već značajan pomak od antropoloških i filozofskohistorijskih shvaćanja teoretičara prirodnog stanja i društvenog ugovora u 17. st. Nedijalektički pogled na čovjeka, po kojemu čovjek oduvijek ima ista svojstva i sposobnosti, kod Rousseaua ustupa mjesto realnijem i razvojnom stajalištu. Treba napomenuti da su tome svakako pridonijele nove spoznaje o životu, društvenoj organizaciji i stupnju intelektualnog razvoja kod mnogih primitivnih plemena i naroda, o kojima su u tih stotinjak godina već postojali mnogi izvještaji. I sam Rousseau u svojim bilješkama uz prvu *Raspravu* navodi neke primjere takvih opisa i izvještaja raznih misionara i putnika, kao što su Kolben, J. B. Dutertre, A. Battel, Dapper, J. Chardin i dr. Iz tih izvještaja, putopisa i prikaza svijeta koji je u Evropi bio nepoznat, a živio je na mnogo nižem stupnju društvenog i intelektualnog razvoja, moglo se mnogošta novo zaključiti u vezi s razvojem čovjeka i njegove historije. Rousseau je među prvima koji je o tome teorijski razmišljao i dolazio do novih spoznaja.

Poput svih teoretičara društvenog ugovora, i Rousseau polazi od teze o prirodnom stanju i prvobitnoj jednakosti ljudi. Tek u kasnijem razvoju, posebno u njegovu društvenom stanju, nastaju veće razlike među ljudima. “Lako je vidjeti da u tim uzastopnim promjenama ljudskog ustrojstva treba tražiti prvo ishodište razlika što dijele ljude koji su, općenito, po prirodi isto tako među sobom jednaki kao što bijahu životinje svake vrste prije nego što su različiti fizički uzroci unijeli u neke od njih različitosti koje i mi zamjećujemo.”[32] S obzirom na to možemo govoriti o dvije vrste nejednakosti: jedna je prirodna ili fizička, jer proizlazi iz razlika u godinama, zdravlju, snazi tijela i duha itd.; druga je moralna ili politička nejednakost koja dolazi iz sporazuma među ljudima i nastaje u kasnijem razvoju čovjeka.

Čovjekov današnji fizički oblik i njegove intelektualne sposobnosti nisu oduvijek postojale. To je Rousseau bilo veoma jasno, iako je držao da još ne postoji dovoljno znanstvenog iskustva i činjenica da bi se moglo uvjerljivo rekonstruirati početke toga prirodnog stanja “od njegova ishodišta i da bi se ispitao, tako reći, od prvog zametka vrste...”[33]. U to vrijeme se već začelo mišljenje o razvoju Zemlje i života na Zemlji, što

32 Jean- Jacques Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima. Društveni ugovor*, Zagreb 1978, str. 24. Dalje ću citirati svaku raspravu posebno, iako su u našem izdanju objavljene u jednoj knjizi.

33 J.- J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, str. 31.

je konzekventno vodilo i koncepciji o porijeklu vrsta. Tim su se idejama približili npr. Diderot i veliki prirodoslovac G. Buffon. Iako je Rousseau držao da nema znanstvenih iskustava da bi se o tome moglo kazati nešto određenije, iz spisa se vidi da on to ipak pretpostavlja. Da ne bi međutim ulazio u nagađanja, kako sam kaže, polazi od pretpostavke da je čovjek bio fizički građen onako kako ga vidimo danas.[34] Ali to prvobitno stanje, u kojemu je svaki pojedinac sam i koje ne poznaje kasniju društvenost i organiziranost, ne razlikuje se mnogo od životinjskog. Ljudi su prisiljeni "goli i bez oružja braniti život i plijen od drugih divljih zvijeri ili im umaći bijegom"[35], pa je čovjek samo jedna životinja, slabija od jednih ili manje okretna od drugih, ali ipak mnogo povoljnije ustrojena od svih ostalih. Čovjek je inteligentniji, lukaviji od drugih životinja, te je mogao ne samo koristiti se njihovim iskustvima u održanju života nego ih je lukavstvom nadmašivao i u međusobnoj borbi. "Zaključimo da je, lutajući besposleno šumama, bez riječi, nastambe, rata i vezivanja, bez ikakve potrebe za sebi sličnima ali i bez ikakve želje da im naškodi, možda čak nikoga osobno i ne poznavajući, divlji čovjek, osoba s malo strasti, dovoljan samome sebi, posjedovao osjećaje i saznanja primjerena tom stanju, da je osjećao samo svoje istinske potrebe, gledao samo ono što mu se činilo da ima interesa da vidi, i da njegova inteligencija nije napredovala mnogo više od njegove taštine. Ako bi kojim slučajem nešto otkrio, nije mogao to nadaleko proširiti, jer nije priznavao čak ni vlastitu djecu. Umijeće je nestalo s izumiocem. Nije bilo ni odgoja ni napretka, generacije su se beskonačno razmnožavale i, ne mičući se s iste točke, stoljeća su prolazila u neotesanosti prvih godina. Vrsta je već bila stara, a čovjek je još ostao dijete."[36]

Sasvim je razumljivo da je ova evolucionistička misao bila u oštroj suprotnosti prema tadašnjem još vladajućemu teološkom shvaćanju koje je čovjeku prikazivalo na sliku i priliku Božju. Rousseau izričito naglašava da ovim mišljenjem treba uništiti stare zablude i ukorijenjene predrasude i pokazati da neznatne prirodne nejednakosti nisu mogle imati naročitog utjecaja na daljnji razvoj čovjeka. Njegov pogled na čovjekovu historiju upravo se zato, prvi put nakon više od dvije tisuće godina, nastavlja na početne genijalne intuicije i mišljenja starih grčkih materijalista, osobito Demokrita, Protagore i Epikura, kao što smo vidjeli u prvom poglavlju. Tek je dakle u 18. st. nastavljena ona dijalektička misao, prisutna kod grčkih materijalista, da ovaj svijet nije oduvijek postojao, nego da je rezultat razvoja kozmosa, pa prema tome i čovjek i

34 Vidi isto djelo, str. 31.

35 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 31-32.

36 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 48.

ostala bića imaju svoj postanak i razvoj kao i sve ostalo. Iako je u Rousseauovo doba još dominirala Linneova teorija o božanskom porijeklu i stalnosti vrsta, dijalektička misao evolucije već je iskrila kod najumnijih tadašnjih mislilaca, da bi sve brži razvoj prirodnih znanosti u djelima G. Buffona, J. B. A. Lamarcka, G. Saint Hilairea na području biologije i Ch. Lyella u oblasti geologije kulminirao u epohalnom Darwinovu djelu o porijeklu vrsta 1856. godine.

Rousseauov prvobitni čovjek nije raspolagao najvažnijim "oruđima" koja su bila osnova za kasniji njegov društveni i kompleksniji razvoj: ni govorom, ni oruđima za proizvodnju, a da ne govorimo o razvijenijim kulturnim sredstvima.[37] On je kao i sve druge životinje samo "vješto načinjeni stroj kojemu je priroda dala osjete da bi se sam obnovio i da bi se do stanovite mjere zaštitio od svega onoga što ga pokušava uništiti ili pokvariti."[38] On se od životinje čak ne razlikuje ni po mišljenju, jer i životinje misle i do određene granice kombiniraju svoje misli. Ono što ih razlikuje jest to da je u tom prirodnom stroju kod životinja sve napravila sama priroda, dok čovjek na svoja djelovanja utječe u svojstvu slobodnog pokretača. "Životinja odabire ili odbacuje instinktom, čovjek činom slobode."[39] A druga bitna razlika između njih je sposobnost usavršavanja, "koja uz pomoć okolnosti postupno razvija sve ostale, a usađena je u nas kao vrstu isto toliko koliko i u pojedince, dok je neka životinja za nekoliko mjeseci već onakva kakva će biti čitav život, a njezina vrsta nakon tisuću godina ono što je bila u prvoj od tih tisuća godina"[40].

Toj sposobnosti usavršavanja čovjek duguje i svoj razvoj, ali je ona ujedno i izvor svih čovjekovih nevolja; ona ga je izvukla iz prirodnih uvjeta života, mirnih i nevinih dana, ona ga je "razvivši u toku stoljeća njegove spoznaje i zablude, poroke i vrline, učinila konačno tiraninom sama sebe i prirode"[41].

Daljnja antropološka teza na kojoj Rousseau gradi svoju filozofiju historije jest primat iracionalnog nad racionalnim. Rousseau je značajni preteča modernih shvaćanja koja ne svode čovjeka samo na umno biće, kao što je to bio slučaj kod racionalista i prosvjetitelja koji su, što je bilo sasvim razumljivo u tim stoljećima, na racionalizmu izgrađivali

37 Rousseau piše o tome i na str. 82, 83, 87.

38 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 35. Ova mehanicistička Descartesova misao, koja kod La Mettrieja doživljava svoju mehanicističko-materijalističku kulminaciju u djelu *Čovjek mašina* (1748), ima, kako vidimo, odjeka i kod Rousseaua.

39 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 35.

40 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 36.

41 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 36.

svoju kritiku teologije, idejnog dogmatizma i politike koja je bila na tome zasnovana. Rousseauova izvanredna moć sagledavanja ljudskog karaktera uočava već tada ono što će tek u 20. st. biti izneseno svom snagom u psihologiji i antropologiji, a to je da čovjek nije samo animal rationale, nego da je sazdan i od jedne iracionalne, emocionalne sfere svoga bivstva koju se uopće ne može zanemariti ili isključiti iz analize čovjekova života i stvaralaštva. U tom se pogledu mogu otkriti dva načela koja su prethodila razumu, "od kojih nas jedno žarko zanima zbog vlastitog blagostanja i očuvanja nas samih, a drugo nam udahnjuje prirodnu odvratnost da gledamo kako svako osjećajno biće, naročito naš bližnji, umire ili pati"[42]. Jedno je dakle načelo samoodržanja, a drugo milosrđa.[43] Kao jedan od najjačih dijalektičkih mislilaca svoga vremena, Rousseau je i ovim principima zapravo otkrivao unutrašnju proturječnu karakteristiku čovjekova bivstvovanja. U njemu se bore ta dva principa, princip samoodržanja i princip altruizma, bez kojih se ne može razumjeti ni održanje samog čovjeka, ali ni njegove vrste.[44]

Prema tome, ni načelo društvenosti nije za Rousseaua primarno, kao ni načelo racionalnosti; zato nismo obvezni, kako je sâm pisao, da od čovjeka stvaramo filozofa prije nego što smo od njega stvorili čovjeka. Ljudski razum mnogo duguje strastima, kao što i one duguju njemu. "Naš um se usavršava njihovim djelovanjem, težimo spoznati samo zato što želimo uživati, inače nije moguće shvatiti zašto bi onaj tko nema želje ni straha sebi zadavao muke s razmišljanjem."[45]

42 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 27.

43 "Sasvim je, dakle, sigurno da je milosrđe prirodno osjećanje koje, ublažujući u svakom pojedincu djelovanje ljubavi prema samome sebi, pridonosi uzajamnom održanju čitave vrste. Ono nas nagoni da bez razmišljanja priteknemo u pomoć svakome koga vidimo da pati, ono u prirodnom stanju zauzima mjesto zakona, običaja i vrline s takvim uspjehom da nitko i ne pokušava da se ogluši o njegov slatki glas, ono odvraća svakog snažnog divljaka da od nejakog djeteta ili bolesnog starca otme s mukom stečenu hranu, ako se on sam nada da će je moći naći za sebe negdje drugdje, ono umjesto one uzvišene izreke razumne pravde: *učini drugome ono što bi htio da on tebi učini* nadahnjuje sve ljude onom drugom izrekom prirodne dobrote, manje savršenom ali možda korisnijom od prethodne: *Ostvari svoje dobro a da pri tom učiniš što je moguće manje zla drugome.*" (J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 46.) Ovdje se već nazire i Kantova problematika moraliteta i legaliteta kao i kategoričkog imperativa.

44 "Prvi čovjekov osjećaj bio je osjećaj da živi, prva njegova briga bila je održanje. Proizvodi zemlje opskrbljivali su ga svime što mu je bilo najnužnije, a instinkt ga je učio kako da ih koristi. Glad i drugi apetiti ukazivali su mu postupno na različite načine opstojanja, bio je i jedan koji ga je pozivao da održi svoju vrstu, i ta slijepa sklonost, lišena svakog osjećaja srca, proizvodila je posve životinjski čin. Kada bi zadovoljila potrebe, dva se spola više nisu poznavala, pa čak ni dijete više ništa nije značilo majci čim se moglo odijeliti od nje." (J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 51.)

45 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 37.

Strasti opet proizlaze iz naših potreba, a razvitak iz naših spoznaja. Rousseau misli da je moguće pokazati kako je razvitak svih naroda ili napredak duha bio točno usklađen s potrebama koje su oni imali po prirodi ili su im bile nametnute okolnostima. Stvaranje i usavršavanje umijeća je tako npr. u Egiptu povezano s poplavama Nila i potrebama koje su iz toga proizlazile, a ista je stvar i sa starom Grčkom, gdje se kultura razvila na pijesku i među stijenama Atike, a ne na plodnim obalama Eurotasa.[46]

Jednako kao što je svojom analizom dolazio do važnih zaključaka o uzajamnom odnosu iracionalnog i racionalnog, naših želja, potreba i razuma, što je bilo uočeno i kod drugih francuskih senzualista (npr. Condillaca), svojom daljnjom analizom Rousseau dolazi i do materijalističkih zaključaka o važnosti i ulozi ljudskog rada, oruđa za proizvodnju, što je također već bila misao vremena. Vidjeli smo te začetke i kod Lockea u vezi s problematikom uloge rada u razvoju vlasništva, a u Francuskoj se te ideje nalaze, kako ćemo u daljnjem poglavlju vidjeti, kod Raynala, Turgota i, posebno, kod Helvétiusa. I tu bismo mogli reći da se prosvjetiteljska misao toga vremena nadovezuje na izvanredne spoznaje i hipoteze velikih grčkih materijalista.

Veliki je problem za Rousseaua činilo pitanje kako je čovjek iz opisanoga primitivnog stanja, u kojemu nije bilo nikakvih moralnih odnosa ni priznatih obveza među ljudima, pa prema tome ni kategorija dobra i zla, prešao u društveno stanje, u kojemu je opet na djelu bila druga dijalektika: da je čovjek usavršavajući svoje sposobnosti, razvijajući svoju civilizaciju u isti mah razvijao i negativne strane svoga bivstvovanja koje su ga udaljavale od prvobitne nepokvarenosti. I sam Rousseau misli da se taj odlučni korak prema društvenosti, zajedničkom životu i daljnjem razvoju mogao odigrati na različite načine, pri čemu su i slučaj a i razni drugi nepredviđeni uzroci mogli igrati značajnu ulogu. Bez obzira na to što je u nekim drugim spisima (npr. u eseju o porijeklu jezika) navodio mogućnosti da su razne prirodne nepogode mogle ljude zbližiti i natjerati da se udružuju i na taj način zajednički lakše odupru tim kataklizmama, ipak je presudan moment za Rousseaua bio nastanak privatnog vlasništva. "Prvi koji se, ograđujući neko zemljište, usudio reći: *Ovo je moje*, i naišao na dovoljno glupe ljude da u to povjeruju, bio je istinski osnivač civiliziranog društva."[47] A s civilizacijom i nastankom države dolaze i sve popratne pojave koje su veoma dobro poznate: ratovi, zločini, ubojstva, bijeda itd., što se sve moglo izbjeći da se netko našao da upozori ljude da plodovi pripadaju svima, a zemlja nikome.

46 Vidi J.- J. Rousseau, isto djelo, str. 37.

47 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 51.

Ali, taj jednom učinjeni korak nije više imao povratka. On se nije ni dogodio odjednom. Trebalo je do toga vremena steći mnogo vještina i znanja, prenositi ga na pokoljenja prije nego što se došlo do međaša prirodnog stanja. Cjelokupni daljnji razvoj uvjetovan je bio razvojem i čovjekovih oruđa i sredstava da rješava složene zadatke opstanka, kao i sve nove potrebe koje su nastajale. Za prve potrebe bile su mu dovoljne i obične grane drveta ili kamenje da bi skidao plodove s drveća ili se obranio od životinja. Ali, što se ljudski rod više povećavao, umnožavale su se i nevolje. Različite klimatske okolnosti i uvjeti u kojima je živio prisiljavali su ga da im se suprotstavlja i svladava ih na različite načine kako bi se održao. Tako je i razvio različite svoje vještine. "Uz mora i rijeke otkrit će tunju i udicu, te postati ribari i ribojedi. U šumama uvježbavali su se u luku i strijeli, te postali lovci i ratnici. U hladnijim predjelima pokrivali su se kožama životinja koje su ubili. Grom, vulkan ili kakav drugi sretan slučaj upoznao ih je s vatrom, novim sredstvom kojim su se suprotstavili surovosti zime. Naučili su da sačuvaju taj element, zatim da ga stvaraju i, najzad, da pripremaju meso koje su prije proždirali sirovo."[48]

Rousseau je bio svjestan da je razvoj civilizacije bio neminovan i logička posljedica gomilanja iskustava i različitih čovjekovih otkrića u njegovu djelatnom odnosu prema prirodi. Ali je ipak držao da je čovjek bio najsretniji ne u onom prvobitnom prirodnom stanju kada još nije ni bio svjestan svoje egzistencije niti je živio u zajednici, nego upravo u tim višim oblicima svoga prirodnog stanja koji još nisu narušili njegovu prirodnost i uzrokovali sve nevolje i iskvarenosti civilizacije.[49]

To stalno dijalektičko osciliranje između progresivnoga i regresivnoga, između napretka i nazatka, između društvenog bogatstva i moralnog osiromašenja, nitko nije prije Fouriera, Hegela i Marxa tako duboko osvijetlio kao što je to učinio Rousseau. Dijalektička misao o proturječnosti kao unutrašnjoj suštini i temelju svakog razvoja, ta stara Herak-

48 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 52.

49 "I tako, premda su ljudi postajali manje izdržljivi, a prirođeno milosrđe već je pretrpjelo određeno kvarenje, to je razdoblje razvitka ljudskih sposobnosti, držeći se točno sredine između nehajnosti primitivnog stanja i neobuzdane aktivnosti našeg samoljublja, moralo biti najsretnija i s obzirom na trajanje najduža epoha. Što se o njoj više razmišlja, sve više se dolazi do zaključka da je to stanje bilo najmanje podložno preokretima, najbolje za čovjeka i da je on iz njega morao izaći samo nekim kobnim slučajem koji se, zbog opće koristi nikada nije smio dogoditi. Primjer divljaka, koji se gotovo svi nalaze na toj točki razvitka, čini se da potvrđuje da je ljudski rod bio stvoren da tu zanavijek ostane, da je to stanje istinska mladost svijeta i da je sav kasniji napredak očito isto toliko bio korak prema usavršavanju pojedinca koliko i prema oronulosti vrste." (J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 55-56.)

litova genijalna misao, nastavlja u 18. st. s Rousseauom, Diderotom i kasnijim dijalektičarima svoj historijski život. "Biti i izgledati postale su dvije posve različite stvari i iz toga razlikovanja proizašle su sjajna raskoš, prijetvorna himba i svi poroci koji ih prate. S druge strane, evo čovjeka koji je prije bio slobodan i nezavisan kako mnoštvom svojih potreba, pokorivši tako reći čitavu prirodu, a osim toga i sebi slične, postaje u stanovitom smislu rob, premda im je postao gospodar: bogataš ne može bez svojih slugu, siromahu je potrebna pomoć bogatih, a onaj osrednjih prilika još nije u stanju prolaziti bez njih. On, dakle, neprestano nastoji da ih pridobije za svoju sudbinu i nastoji, zaista ili naizgled, otkriti njihov probitak da radi za njegov."[50]

Ideja o razvoju oruđa za proizvodnju kao osnovi čovjekova razvoja, ta bitna ideja za razumijevanje historije, što dolazi tek poslije kod Marxa do potpune racionalizacije i razrađenosti, u Rousseauu i drugim prosvjetiteljima toga vremena (naročito u Helvetiusu) ima svoje značajne začetnike. Vlasništvo je za Rousseaua nastalo iz rada, a rad je na neki način i osnova zajednice. Samo je rad, prema njegovim riječima, davao rataru pravo na proizvod zemlje koju je obrađivao, a time i pravo na zemljište, što se iz trajnog posjedovanja lako pretvorilo u vlasništvo. Ali jednako tako taj isti rad, koji je bio potreban za proizvodnju težih i složenijih predmeta, koje čovjek nije mogao sam napraviti, bio je i razlogom da je čovjek osjetio potrebu za drugim. "Ali od trenutka kada je čovjek osjetio potrebu za pomoći drugoga, kada je opazio da bi njemu samome bilo korisno da ima zaliha za dvojicu, jednakost je iščezla i pojavilo se vlasništvo, rad je postao nužda i prostrane šume pretvorile su se u ljupka polja koja je trebalo zalijevati ljudskim znojem i na kojima će se uskoro vidjeti kako s ljetinama klijaju i rastu ropstva i bijeda. Metalurgija i agrikultura bile su vještine čije je otkriće pokrenulo tu veliku revoluciju. Za pjesnika su srebro i zlato, ali za filozofa željezo i žito civilizirali ljude i upropastili ljudski rod."[51]

Kao pojedinac čovjek je napredovao i razvijao svoje sposobnosti, kao vrsta uglavnom je nazadovao. Poput tadašnjih utopijskih socijalista (Morelly, Mably), i Rousseau je u privatnom vlasništvu vidio uzroke svih zala čovječanstva, ali nije zaključivao poput njih da ga treba dokinuti. Jednako je tako poput Lockea i Barbeyraca postanak vlasništva temeljio na razvoju rada, ali ga nije, kao Locke, opravdavao. Svoju misao o pozitivnom i negativnom u razvoju civilizacije Rousseau je jasnije i određenije formulirao u kasnijoj raspravi o društvenom ugovoru, iz koje

50 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 58. Zar nije ovo misao, koja je kod Hegela u *Fenomenologiji duha* postala slavna, misao o odnosu gospodara i sluge.

51 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 56.

se vidi da on nije odbacivao civilizaciju i čovjekov progres, ali nije bio ravnodušan prema popratnim negativnostima. "Prijelaz od prirodnog stanja u društveno stvorio je u čovjeku vrlo značajnu promjenu, zamjenjujući u njegovu ponašanju instinkt s pravednošću i pridajući njegovim djelanjima moralnost koja im je prije nedostajala. I budući da je glas dužnosti naslijedio fizički poriv a pravo prohtjev, samo zato se čovjek, koji je dosad pazio samo na sebe, našao prisiljen da djeluje po drugim načelima i da pita svoj razum prije nego što posluša sklonosti. Premda je u tom stanju lišen mnogih prednosti koje ima od prirode, on isto tako velike prednosti dobiva, njegove se sposobnosti uvježbavaju i razvijaju, ideje mu se proširuju, osjećaji oplemenjuju, sva njegova duša izdiže se do te mjere da on mora, ako ga zloupotreba tog novog stanja nije srozala često i niže od onog stanja iz kojeg je izišao, bez prestanka blagoslivljati sretni čas koji ga je zauvijek iz njega izvukao i koji je od glupe i ograničene životinje stvorio razumno biće i čovjeka."[52]

Za razliku od drugih teoretičara društvenog ugovora, koje smo imali prilike upoznati u ovoj studiji, Rousseau je, kako vidimo, već u mnogome obogatio problematiku filozofije historije. Kod njega se nije radilo samo o tome da objasni postanak društvene zajednice iz društvenog ugovora i da se opredijeli za jedno društveno uređenje (država) koje bi optimalno odgovaralo ljudskim potrebama, nego je tu problematiku obogatio mnogim pitanjima i stavovima koji su za razumijevanje historije od bitnog značenja.

U daljnjim razmatranjima problematike društvenog ugovora i nastanka države Rousseau se već kreće stazama svojih prethodnika, iako i tu unosi neka svoja originalna mišljenja. Nastanak političkoga, građanskog društva i države sagledavao je kao proturječan proces u kojemu se mijenjao i sam čovjek, stvarao nove svoje sposobnosti, bogatio svoje biće, ali jednako tako i gubio od prvobitne slobode, nepokvarenosti i sreće.

Da bi ipak bolje riješio mnoge probleme koji su iskrsavali kad je živio kao izolirani pojedinac, čovjek stvara sporazum s drugim ljudima kojim se organizira u zajednicu. Taj sporazum o zajedničkom životu, pravima i obvezama ujedno je i opća volja. Dok se god više sjedinjenih ljudi drži jednim tijelom, pisao je Rousseau u raspravi o društvenom ugovoru, oni imaju samo jednu volju s obzirom na zajedničke interese i dobrobit. Ta opća volja je ujedno i osnovni zakon koji obvezuje sve, a

52 J.- J. Rousseau, *Društveni ugovor*, str. 104. Treba ipak spomenuti da je Rousseau u svojim formulacijama o napretku i nazadovanju civilizacije oscilirao. Mogu se naći formulacije, neke sam i naveo, u kojima su njegovi pesimistički zaključci i stavovi jače naglašeni, posebno u poznim godinama svoga života kada su se pokazale i neke psihopatske karakteristike njegove ličnosti.

iskazivanje te opće volje jest zapravo suverenost. Prema tome narod je suveren, a ne oni na koje je narod prenio dio svojih prava. Suveren na taj način nema "druge snage osim zakonodavne vlasti, on djeluje samo pomoću zakona"[53]. Uspostavljanje političkog tijela je ugovor između naroda i vođa koje on sebi bira, ugovora kojim se obje stranke obvezuju na poštovanje zakona. "Budući da je narod, u pogledu društvenih odnosa, sjedinio sve svoje volje u jednu, svi članovi kojima se objašnjava ta volja postali su time osnovni zakoni koji obavezuju sve pripadnike države bez izuzetka, a jedan od njih propisuje izbor i vlast magistrata zaduženih da bdiju nad izvršavanjem drugih. Ta se vlast proteže na sve što može očuvati ustrojstvo, ali ne i promijeniti ga."[54]

Društvenim ugovorom između naroda i vođa, jednog ili više njih, ove stranke se samo obvezuju na poštivanje zakona koji su ustanovljeni. A tvorac tih zakona je narod, i samo on može promijeniti i zakone i one koji ih primjenjuju. Narod dakle, stvarajući društveni ugovor i ustanovljujući magistrate, ne odriče se svoje slobode, jer "sloboda je najuzvišenije svojstvo čovjeka"[55]. Prema tome, čovjek se ne može odreći slobode jer bi to značilo odreći se svoje čovječnosti i nema ničega što bi to moglo nadomjestiti. Svaki takav ugovor koji bi se sklopio tako da s jedne strane postoji apsolutna vlast, a s druge bezgranični posluh – bezvrijedan je.

Proglašavajući narod suverenom, kao i tvorcem zakona, nasuprot dotadašnjim autorima i zastupnicima teorije suvereniteta po kojoj je vladar suveren (Bodin, Hobbes, Bossuet) – Rousseau je povukao i sve konzekvencije. Ako se oni koji upravljaju ogriješe o zakon, narod nije više obvezan slušati ih. "I zbog toga, budući da su magistratura i njezina prava bile osnovane samo na temeljnim zakonima, čim bi one bile povrijeđene, magistrati bi prestajali biti zakoniti, a narod ne bi bio više obavezan da ih sluša. A kako nije magistrat, već zakon ustanovljivao bit države, svatko se zakonito mogao vratiti u svoju prirodnu slobodu."[56] U raspravi o društvenom ugovoru Rousseau je bio još odlučniji i jasniji. Razmatrajući način kako se ustanovljuje vlada, zaključuje da čin kojim se to obavlja "nije ugovor, već zakon, da nosioci izvršne vlasti nisu

---

53 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 146. U istoj je raspravi to formulirao i na sljedeći način: "Tvrdim, dakle, da se suverenost, zato što je ona samo izvršavanje opće volje, nikada ne može otuđiti i da suveren, koji nije ništa drugo do kolektivno biće, može biti predstavljen samo samim sobom. Vlast se može dobro prenositi, ali ne i volja." (*Društveni ugovor*, str. 107.) Vidi također str. 128 i 149.

54 J.- J. Rousseau, *Rasprava o porijeklu i osnovama nejednakosti među ljudima*, str. 65.

55 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 64.

56 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 66.

gospodari naroda, nego njegovi službenici, da ih on može postaviti i smijeniti kada mu se svidi, da oni i ne mogu ugovoriti, već da moraju slušati, i da, opterećujući se funkcijama koje im država nameće, oni ispunjavaju samo dužnosti građana i pri tome nemaju nikakva prava raspravljati o uvjetima. Kada se, dakle, dogodi da narod ustanovi nasljednu vladavinu, bilo monarhističku u jednoj porodici ili aristokratsku u jednom staležu građana, on time ne prihvaća nikakve obaveze. On time daje privremeni oblik upravi, dok mu se ne svidi da je uredi drugačije."[57] Možemo samo zamisliti kako su djelovale ove misli na cjelokupan treći stalež u predvečerje revolucije!

Kad je Rousseau došao do takvih stavova i zaključaka, onda za njega i nije bilo toliko presudno pitanje oblika vladavine. On se priklanja mišljenju da oblici vladavine ovise o različitim okolnostima, tako da su jedni najbolji u određenom slučaju, a najgori u nekom drugom, kako je pisao u raspravi o društvenom ugovoru. Isto tako drži da oblici vladavine ovise i o veličini države. "Ako u različitim državama broj vrhovnih magistrata mora biti u obrnutom omjeru od broja građana, općenito govoreći proizlazi da demokratska vladavina odgovara malim državama, aristokratska srednjim, a monarhija velikim."[58] Ali, ako je Rousseau ustanovio da je svrha svakoga zakonodavnog sistema sloboda i jednakost, onda se on kudikamo više opredjeljuje za demokratski oblik vladavine od bilo kojega drugog.[59]

Svim ovim nije iscrpljeno bogatstvo Rousseauovih razmišljanja, ali je dana srž njegovih koncepcija o historiji i problemu vlasti. Nijedna teorija društvenog ugovora dotad nije imala neposredno toliko utjecaja na historijski proces kao što je imala Rousseauova. Razlog je bio očit i jednostavan. Hobbesovo opredjeljivanje za apsolutizam države nije moglo imati toliko snažno djelovanje u vremenu kad je građanstvo već osiguravalo parlamentarni oblik vladavine i ustavom ograničavalo vlast suverena; Lockeov je koncept ustavne monarhije već u engleskoj historiji postao stvarnost kao i građanski tipovi vladavine u slučaju Nizozemske i Spinozinih shvaćanja. Jedino su u slučaju Rousseaua koncepcije slobode, suvereniteta, društvenog ugovora i ovisnosti magistrata, dakle državnih upravnih organa, o općoj volji, tj. narodu – prethodile revolu-

57 J.- J. Rousseau, *Društveni ugovor*, str. 152.

58 J.- J. Rousseau, *ibid.*, str. 133.

59 "Zapravo, što o tome više razmišljamo, sve više u tome nalazimo razliku između slobodnih i monarhističkih država. U prvima se sve upotrebljava na javnu korist, u drugima su zajedničke i pojedinačne snage obrnute, te jedna jača slabljenjem druge. Konačno, namjesto da vlada podanicima, da bi ih učinio sretnima, despotizam ih srozava u bijedu da bi njima ovladao." (*Društveni ugovor*, str. 141.)

cionarnim zbivanjima u Francuskoj. Te ideje bile su zajedničke svim enciklopedistima, a Rousseau ih je prvi najsvestranije i najtemeljitije razradio. One su u potpunosti odgovarale težnjama i zahtjevima trećeg staleža, osobito njegovim plebejskim i radikalnim intelektualnim slojevima, koji su zapravo i doveli revolucionarna zbivanja do usijanja.

Njegove ideje o suverenosti, slobodi i jednakosti preuzete su tokom revolucije u *Deklaraciji o pravima čovjeka i građanina*. Njegovi posmrtni ostaci preneseni su uz velike počasti u Panteon 1794. god., njegovim su se mislima koristili revolucionari i u stvaranju Ustava 1793. god., a jakobinski kult vrhovnog bića neposredno je bio inspiriran Rousseauovim shvaćanjima.[60]

A. R. J. Turgot

Treći veliki predstavnik francuskog prosvjetiteljstva, koji je također veoma važan za filozofskohistorijsku problematiku, jest *Anne Robert Jacques Turgot* (1727–1781), također iz plemićke obitelji škotskog porijekla, koja se za vrijeme križarskih ratova naselila u Normandiji. Studirao je filozofiju, teologiju, historiju i državne znanosti, a od 1750. do 1776. radi u državnoj službi. Napuštajući teologiju na Sorbonni, svojim je prijateljima priopćio da nije mogao podnijeti "da cijeli svoj život nosi na licu masku". Godine 1761. postaje intendant generaliteta u Limogesu, a 1774, nakon smrti Luja XV, kada je državna blagajna ostala prazna i s dugom od 1600 milijuna livri, sve nade su bile usmjerene prema Turgotu. Tada postaje generalni kontrolor koji je pod sobom imao ne samo financije i porezni sistem nego i nadzor nad poljoprivredom, trgovinom, obrtom, prometom i cijelom upravom u provincijama. U vezi s radikalnim reformama koje je predlagao dolazi ubrzo u sukob i s plemstvom i s malograđanstvom i činovništvom, te ga Luj XVI, nakon Turgotova neslaganja da se zbog velikih troškova pomaže borba Amerikanaca protiv Engleza, otpušta.

Kao prijatelj najvažnijih prosvjetitelja i suradnik u *Enciklopediji*, do njezine privremene zabrane, Turgot je bio osobito pod utjecajem Lockea, Rousseaua i Condillaca, ali i tadašnjih fiziokrata, naročito F. Quesnaya i J. C. M. V. Gournaya, te je i napisao nekoliko znamenitih

60 "Dogme građanske religije moraju biti jednostavne, malobrojne, točno izložene, bez objašnjenja i komentara. Evo pozitivnih dogmi: postojanje svemogućeg, razumnog, dobrotvornog, dalekovidnog i stvarajućeg božanstva, zagrobni život, sreća pravednih, kažnjavanje opakih, svetost društvenog ugovora i zakona. Što se tiče negativnih dogmi, ograničio bih se na samo jednu; a to je nesnošljivost. Ona je jedan od kultova koje smo odbacili." (*Društveni ugovor*, str. 174.)

radova iz područja ekonomije. Za vrijeme boravka na Sorbonni napisao je tri manja rada: jedan o koristi što ga je kršćanstvo donijelo ljudskom rodu, u kojemu ne zastupa tako negativno i jednostrano gledanje na kršćanstvo poput nekih drugih prosvjetitelja, te rad o progresu ljudskog uma i o univerzalnoj historiji. Prvi je rad njegovo predavanje na Sorbonni pod naslovom *Tableau philosophique des progrès succesifs de l'esprit humain* (1750), a drugi *Plan de deux discours sur l'histoire universelle* (1751). Navedena su dva djela posebno važna za našu tematiku, a nastala su tokom studija Bossuetova djela o univerzalnoj historiji.

Ovi mali, ali iznimno vrijedni radovi nastaju dakle polovinom 18. stoljeća upravo u godinama kada započinje izlaziti *Enciklopedija*. Ali, do tog vremena u Francuskoj, a i drugdje, kako smo već vidjeli, značajnih djela ili koncepata (osim Vica) o filozofiji historije nije bilo. Teorije društvenog ugovora imale su više veoma važnu socijalno-političku funkciju i djelovanje nego što su bile teorijski razrađen koncept filozofije historije. Montesquieu je u svojim djelima implicitno tretirao neke filozofsko-historijske probleme, Voltaire je već radio na svom velikom *Eseju* (*Raspravi o običajima* itd.), neke dijelove sporadično objavljuje, a u cjelini djelo izlazi tek 1756, tako da Turgotu, koji je bio više od trideset godina mlađi od Voltairea, pripada počasno mjesto. Analiza navedenih, zapravo tek nacrta, koji zajedno imaju samo sedamdesetak stranica, pokazat će da je riječ o tako genijalnim uvidima i sintezama koji su i u filozofskoj literaturi u ovako jezgrovitu obliku veoma rijetki.

Treba još jednom naglasiti da do tog vremena niti postoji disciplina pod nazivom filozofija historije, niti su, prema tome, napravljena jasna razgraničenja u filozofskoj problematici. Taj je proces završen tek kod Fichtea i Hegela, a kod francuskih se mislilaca u 18. stoljeću filozofsko-historijska problematika tretira gotovo uvijek u sklopu socijalnofilozofske, političkofilozofske, antropološke i historijske problematike. To smo već vidjeli i kod Montesquieua, a vidjet ćemo i kod Helvétiusa. Ta je problematika tada obuhvaćala mnogo šire područje problema nego što se poslije pod filozofijom historije podrazumijeva, a Turgot je to najsažetije formulirao kada pokazuje što je historija "u očima filozofa." "Tako *Univerzalna historija* obuhvaća razmatranje postupnih napredaka ljudskog roda i pojedinosti uzroka koji su tome doprinijeli. Prve početke čovjeka; stvaranje, miješanje nacija; porijeklo, revolucije vladavina; razvoj jezika, fizike, morala, običaja, znanosti i umjetnosti; revolucija koje su uzrokovale smjene carstava, nacija, religija; ljudski rod koji je uvijek jednak u tim preobražajima, kao i morska voda u olujama, i koračajući stalno prema svom usavršavanju. Razotkriti utjecaj općih i nužnih uzroka, kao i posebnih uzroka i slobodna djelovanja velikih ljudi, i odnos svega toga prema konstituciji čovjeka; pokazati pobude i me-

haniku moralnih uzroka s obzirom na njihove posljedice: eto što je historija u očima filozofa. Ona se oslanja na geografiju i kronologiju, koje mjere razmak vremena i mjesta."[61]

Kako vidimo, neki bitni problemi filozofije historije, koje i do danas tretiramo u tom filozofskom sklopu, sadržani su u ovim Turgotovim konsideracijama. Neke od njih ćemo jače naglasiti i izdvojiti, a druge, koje danas pripadaju drugim područjima istraživanja, samo spomenuti. Ali i u ovom slučaju, kako ćemo vidjeti, filozofskohistorijska razmatranja ne mogu biti potpuna i cjelovito dovoljno teorijski zasnovana, ako nisu ukotvljena u temeljnu filozofsku problematiku.

Turgot je, kao i mnogi njegovi tadašnji prijatelji enciklopedisti, bio deist. Cijeli univerzum pokazuje da postoji neko prvo biće. "Vidim posvuda znak Božje ruke."[62] Ali, kao i u svih ostalih deista, Voltairea, Rousseaua, d'Alemberta i dr., i ovo božanstvo mnogo više sliči na Epikurova boga intermundija, nego na bilo kojega drugog iz religije. Historija je tako posebna objektivna realnost u kojoj djeluje i priroda s njezinim raznim fenomenima, ali ponajprije čovjek koji je i stvara. Fenomeni prirode, podvrgnuti konstantnim zakonima, zatvoreni su u krugu uvijek istih zbivanja, promjena i revolucija. Razvoj čovjeka, naprotiv, "pruža iz stoljeća u stoljeće uvijek različiti prizor. Razum, strasti, sloboda stalno proizvode nove događaje: sva razdoblja su povezana jedna s drugima slijedom uzroka i posljedica koji povezuju sadašnje stanje svijeta sa svima onima koji su mu prethodili. Proizvoljni znakovi jezika i pisma, dajući ljudima sredstvo da si osiguraju posjedovanje svojih ideja i da ih saopćavaju drugima, stvorili su od svih pojedinačnih spoznaja jedno zajedničko blago koje jedna generacija prenosi na drugu, kao i nasljedstvo koje se stalno povećava otkrićima svakog stoljeća; a ljudski rod, promatran od njegova nastanka, u očima filozofa jedna je golema cjelina koja ima, kao i svaki individuum, svoje djetinjstvo i svoja napredovanja."[63]

To stajalište cjeline, povezanosti niza fenomena i ljudskih aktivnosti, od filozofskih, znanstvenih, umjetničkih do političkih i ekonomskih, značajni je teorijski novum što ga Turgot mnogo određenije i jasnije uvodi u filozofska i teorijska razmatranja i od Montesquieua i od Voltairea. Osim toga, ne smije se previdjeti posljednji dio rečenice u kojoj Turgot govori o djetinjstvu ljudskog roda, ali ne više i o starosti i o

61 A. R. J. Turgot, *Plan de deux Discours sur l'histoire universelle*, Oeuvres de Turgot, Pariz, 1913, str. 276-277.

62 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 277.

63 A. R. J. Turgot, *Tableau philosophique des progres succesifs de l'esprit humain*, *ibid.*, str. 215.

propadanju, poput većine dotadanjih mislilaca koji su zastupali cikličku teoriju razvoja, nego govori o djetinjstvu i napredovanju, progresu. Razvojno, evolutivno, današnjim rječnikom dijalektičko gledanje na historiju, od Turgota pa nadalje postaje jedan od bitnih akvizita filozofije. To ne znači, naravno, da Turgot nije vidio i razdoblje propadanja, dekadencije u pojedinih naroda. "*Napredovanja*, iako nužna, pomiješana su s čestim *dekadencijama*, događajima i revolucijama koji ih prekidaju."[64] Ali, s obzirom na cjelinu historije, njezina bitna razlika od prirode je da se razvija prema višim, razumnijim i humanijim oblicima. "Ljudi, poučeni iskustvom, postaju humaniji."[65]

Poput ostalih enciklopedista, i Turgot je držao da je razvitak ljudske spoznaje, ljudskog duha, ne jedini, ali bitan faktor za razumijevanje razvoja čovjeka i njegove historije. A ljudski duh, naše ideje potječu od naših osjeta. Locke i Condillac su i u Turgota glavni teorijski i filozofski putokaz u tumačenju ljudske svijesti. "Osjeti su jedini izvor njegovih (čovjekovih, P. V.) ideja."[66]

Čovjek je dakle stavljen od stvoritelja u središte vječnosti i beskonačnosti, ima nužne odnose s mnoštvom stvari i bića, a preko osjeta dolazi do spoznaje i njihove i svoje egzistencije, kao i njihovih osobina i naravi. A budući da se radi o istim organima, istim osjetima i istom univerzumu, ljudi su imali iste ideje, iste potrebe i ista djela. Ali, ako je priroda svuda ista, kao i ljudske istine i zablude, zašto svi ne koračaju istim korakom po tom zacrtanom putu, pita se Turgot. Odgovor nalazi u tome što priroda nije dala svakom čovjeku jednake darove, nekima je dala obilje talenta, što je drugima uskratila. "Okolnosti razvijaju te talente ili ih zastru mrakom; i, radi beskonačne različitosti tih okolnosti, rađa se nejednakost razvoja nacija."[67]

---

64 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 303.

65 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 284.

66 A. R. J. Turgot, *Plan des deux Discours su rl'histoire universelle*, str. 220. Isto to je u istoj godini pisao i d'Allembert: "Sva naša neposredna saznanja svode se na ona koja dobijamo preko čula, iz čega proizlazi da upravo našim osjetima imamo da zahvalimo za sve naše ideje." (Dalamber, *Uvodna rasprava u Enciklopediji*, Beograd, 1955, str. 4)

67 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 217. Turgot zato posebno naglašava ulogu genija u razvoju pojedinih naroda: "Genij je raširen u ljudskom rodu gotovo kao zlato u rudniku. Što je više rude, dobivate više metala." (Turgot, *Tableau philosophique*, etc., str. 302) U primitivnom, nerazvijenom stadiju razvitka genij nema mnogo prednosti pred drugima. Ali čim je čovječanstvo izašlo iz tih uskih okvira prvobitnih potreba, "okolnosti koje su omogućavale geniju da se razvije, kombinirane s takvim koje su mu pružale takvu činjenicu, takvo iskustvo koje su hiljade drugih mogle vidjeti a da ih ne iskoriste, ubrzo su unijele bilo kakvu nejednakost" (Turgot, *ibid.*, str. 303).

Uloga dakle, važnih, velikih i genijalnih ličnosti je i za Turgota, kao i za mnoge mislioce prije njega, od presudne važnosti za razumijevanje historijskog progresa.

U tim još nerazvijenim razdobljima čovjekova historijskog postojanja čovjek još nema razvijen misaoni, a time i jezični aparat. "Prve individualne *ideje* su dakle nužno *kolektivne* u odnosu na dijelove od kojih su sastavljene; nikada analiza ljudskih djela nije mogla, niti će moći, biti dovedena do posljednjeg stupnja; nema, pravo govoreći, jednostavnih ideja."[68] Različiti elementi i uzroci mogu biti analizirani do izvjesne granice koja nam je poznata. A analize prvih ljudi nisu išle tako daleko. Velike količine ideja bile su dijeljene prema tome kolika je bila različitost fenomena i potreba. Ljudske su potrebe relativne u odnosu prema toj količini; anatomija plodova je beskorisna s obzirom na prehranu. "Ideje su jezik i pravi *znakovi* pomoću kojih mi spoznajemo egzistenciju vanjskih objekata."[69]

Tako se počelo davati imena s obzirom na postojeću masu objekata i iskustava. Ideje, kao znaci vanjskih objekata, ne reprezentiraju ih nikako sasvim točno. Jedan hrast sliči brijestu, i odatle ideja drveta. Ja nemam ideju drveta koje nije ni hrast ni brijest, nego imam ideju koja me upozorava na egzistenciju jednog drveta, a da mi ne kaže je li ovo ili neko drugo drvo. To je porijeklo apstrakcije.

Ista je stvar i sa znakovima jezika. Ispočetka su označavali određeni objekt, a poslije, aplikacijom na mnoge objekte, postaju opći. Zatim su se razlikovale različite okolnosti, te su se zbog jasnoće davala imena raznim načinima postojanja različitih objekata. Tako se u razvoju jezika prvo pojavljuju imena supstancije, a zatim načina njezina postojanja i odnosa. Vidi se da se "ideje umnožavaju proporcionalno usavršavanju jezika. Riječi koje su izražavale afirmaciju, negaciju, suđenje, egzistenciju, posjedovanje, postale su veza svih naših rasudivanja."[70]

Turgotova genijalnost pokazuje se upravo u tome što je njegov pronicljiv duh stvari i pojave gledao u cjelini i medusobnim odnosima i ovisnosti. Poput d'Alemberta ni on nije obraćao pažnju samo na jednu stranu, na jedne uzroke, nego je pokušavao pojedine historijske pojave, bez obzira na to koliko mu je to uspijevalo u tom vremenu i s takvim iskustvima, shvatiti u njihovoj kompleksnosti. I na ovom području, kada konstatira da se "ideje usavršavaju proporcionalno usavršavanju jezika", on isto tako dovodi i razvoj jezika u odnos prema razvoju ideja. "Ideje prvih ljudi su bile ograničene na osjetilne objekte, i zato su i nji-

68 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 299.

69 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 299.

70 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 300.

hovi *jezici* bili ograničeni da ih označe. Gomila apstraktnih i generalnih ideja, još uvijek nepoznatih velikom broju naroda, bila je djelo vremena, pa je prema tome trebalo mnogo vremena da se dođe do poznavanja umjetnosti rasuđivanja."[71]

Red objekata koji su prvi bili označeni u jezicima bio je isti posvuda, kao i prve metafore, prve apstraktne ideje. Ali u stalnoj upotrebi jezika moralo je doći, zbog različitih kombinacija ideja, do potrebe novih znakova da bi se označile nove veze i nove nijanse među našim idejama. I jezik i naše spoznaje danas su već daleko od tih barbarskih vremena. Razvoj jezika, naših ideja i znanosti veoma je velik. Tom razvoju nije pridonosilo samo naše promatranje nego i različite potrebe. Isprva su se zvijezde samo promatrale očima, horizont je bio prvi instrument, a lunisolarna godina model raspodjele kruga na tristo šezdeset stupnjeva. Ali "navigacija je napokon prisilila da se usavrši astronomija, i naučila da se usporedi s geografijom."[72] Jednako je tako potreba da se mjere polja urodila nastankom prvih elemenata matematike. A generalni principi su djelo vremena. Zato se mislilo da je najljepši red onaj kad iz jednoga principa proizlazi gomila posljedica. Nije se vidjelo da je taj red, tobože prirodan, zapravo sasvim arbitraran. Da su u geometriji npr., gdje se izražavaju opći odnosi tijela, ti odnosi recipročni. Da se "isto tako može zaključiti princip iz posljedice, ili posljedica iz principa: jednadžba elipse se može dobiti iz njene konstrukcije, kao i njena konstrukcija iz njene jednadžbe."[73]

I tako imamo različite vrste spoznaje. Jedne se sastoje u "čistim kombinacijama ideja, kao apstraktne matematike. Druge se vezuju na vanjske objekte, ali zahvaćaju, tako reći, samo površinu i njihove utiske na nas; takva je poezija, takve su umjetnosti ukusa. Druge napokon imaju kao objekt samu egistenciju stvari. One sežu od posljedica do uzroka, od osjeta do tijela, od sadašnjeg na prošlost, od vidljivih do nevidljivih tijela, od svijeta do božanstva."[74]

Razvoj jezika i ideja utječe na razvoj nacija, ali je isto tako i njihov proizvod. Barbarstvo izjednačuje ljude, i u to vrijeme oni koji se rode kao talenti ili geniji nailaze na gotovo iste prepreke, ali i iste mogućnosti i sredstva. Ali, društva se postupno stvaraju; mržnje i gramzivosti naroda, osobito izražene u barbara, dovode do niza ratova, pustošenja

71 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 304.

72 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 305. Na ovim mjestima govori Turgot i o porijeklu glazbe, plesa, poezije u prirodi čovjeka. On ih tumači iz suštine društvenih odnosa, jer je čovjek određen da živi u društvu i da prema tome i iskazuje svoja različita afektivna stanja u tim odnosima (str. 305-306).

73 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 310.

74 A. R. J. turgot, *ibid.*, str. 308.

i miješanja naroda, njihovih običaja i jezika. Stvaraju se i zajednički jezici za više naroda; oni postaju njihova veza, kao što ih dijele od ostalih, kao što se dijele i na klase. Obrađivanje zemlje fiksira pojedine zajednice i stvara mogućnosti viška sredstava za život. To ima kao posljedicu da se mogu za pojedine radove upotrebljavati drugi ljudi, zarobljenici npr., što je uzrok pojave ropstva. Tada se stvaraju i gradovi, trgovina, razne vrste vještina, podjela rada i profesija, različitost odgoja pa prema tome i nejednakost uvjeta života i razvoja. Fenomen slobodnog vremena koristi genijalnim ljudima koji, oslobođeni tereta primarnih potreba, izlaze iz uskih sfera egzistencije i usmjeravaju sve svoje snage na kulturu umjetnosti. S genijem se razvijaju i strasti, ambicije se umnažaju, politika im pruža sve veće mogućnosti iskazivanja. Pobjede imaju trajnije posljedice, stvaraju se carstva kojih zakoni, običaji, vladavina različito utječu na duh čovjeka, postaju izvjesni opći odgoj za nacije i uzrokuju među narodima iste razlike kao što to postiže i odgoj među ljudima.[75]

Mnogo je tu ideja nabačeno, a o nekima Turgot i podrobnije govori, kako ćemo vidjeti, u daljnjim svojim razmatranjima. Upozorimo najprije na uočavanje psiholoških momenata, ambicija, strasti, bez kojih također ne možemo razumjeti štošta i veliko i dramatično u ljudskom razvoju. Tematika strasti, kojoj su nešto kasnije Helvétius i još kasnije Hegel posvetili toliko vrijednih stranica, u Turgota je već jasno uočena i postavljena kao problem, bez kojega ne možemo razumjeti burna zbivanja historije. Opisujući ratovanja i ulogu vojskovođa, koji su jedini znali smisao svih tih pokreta pojedinih rodova vojske, Turgot zaključuje da su “strasti umnožavale ideje, proširivale spoznaje, usavršavale duh u nedostatku razuma čije vrijeme još nije bilo došlo i koji bi bio manje moćan da je ranije zavladao.”[76]

Razum i pravda bi u tom razdoblju samo sve fiksirali i ljudski bi rod ostao u stadiju osrednjosti. Ali burne i opasne strasti postale su princip akcije, a time i napretka. Postoje blage strasti koje su uvijek nužne i koje se sve više razvijaju što se čovječanstvo više usavršava. Ima ih žestokih i strašnih, kao što su mržnja, osveta, koje su u razdoblju barbarstva više razvijene. “I one su prirodne, pa prema tome i nužne: njihove eksplozije dovode do blagih strasti i poboljšavaju ih. Isto tako kao što je žestoka fermentacija neophodna za pravljenje dobrih vina.”[77]

Drugi važan problem koji Turgot nabacuje jest ovisnost razvoja društva u cjelini o njegovu životu, proizvodnji. I u toj je problematici Turgot

---

75 Vidi Turgot, *Tableau philosophique etc.*, str. 217-218.

76 A. R. J. Turgot, *Plan de deux Discours etc.*, str. 283.

77 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 284.

jedan od pionira dubljeg sagledavanja historijskog razvoja i pokretačkih snaga tog razvoja. I prije Helvétiusovih genijalnih uvida u materijalne snage razvoja i kritike geografske teorije, Turgot veoma jasno uočava njezinu ograničenost i nedostatnost. Misleći na Montesquieua kada piše da se pokušavalo razlike među narodima protumačiti utjecajem različitih klimatskih stanja, napominje da su takvi zaključci prenagljeni i pretjerani. Oni su demantirani "iskustvom, jer u istim klimama narodi su različiti, kao što u klimama koje su veoma malo slične nalazimo tako često isti karakter i isti duh."[78] Turgot nije u potpunosti odbacivao "fizičke uvjete", ali je držao da oni samo djeluju na skrivena načela koja pridonose formiranju našeg duha i našega karaktera, a ne na rezultate koje mi vidimo. Mi zato imamo pravo da evaluiramo njihov utjecaj tek nakon što smo iscrpili objašnjenja moralnih uzroka.

Razmatrajući problem razvoja čovjeka, Turgot pretpostavlja da se prvobitni čovjek, bez hrane i usred šuma, morao ponajprije brinuti kako će se prehraniti. Lov je bio prvo njegovo zanimanje te je to "l'état des chasseurs", lovački stadij društvenog razvitka. I u tom stadiju on je vodio i borbe među sobom, pri čemu su se pojedine zajednice mogle ujedinjavati, pogotovo ako su imale iste ili slične jezike ili običaje. Ratne zarobljenike su velikim dijelom i adoptirali da bi nadomjestili izgubljene i poginule, kao što je slučaj kod divljaka u Americi. U tom razdoblju dolazi i do pripitomljavanja onih životinja koje su bile za to pogodne, te na taj način nastaju "les peuples pasteurs", pastirski narodi. Njihovo je bogatstvo bilo veće i javlja se duh vlasništva. I na tom stadiju postoje borbe pojedinih grupa ili lovaca ili pastira za prisvajanje stada koja već daju višak hrane. Pobijeđeni nisu morali više biti niti ubijani niti adoptirani, nego korišteni za rad sa stadima. To su počeci ropstva. "I kako pobijeđeni nisu mogli pobjeći a da ne umru od gladi, slijedili su sudbinu životinja i postali robovi pobjednika, koje su hranili čuvajući njihova stada."[79]

Gospodari u pastirskim zajednicama imali su tako više vremena da se pozabave drugim poslovima i da zadovolje druge želje i potrebe. Jed-

78 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 304.

79 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 280. I na drugom je mjestu slično pisao: "Pastiri su počeli upoznavati *ropstvo*. Oni koji su stekli stada primorani su, da bi mogli poduzimati nove ekspedicije, sačuvati one koji čuvaju stada. Zemljoradnici su još dalje razvili ropstvo. Oni su imali, da bi upotrijebili robove, raznovrsnije službe, zamornije radove i, u mjeri u kojoj su se običaji gospodara civilizirali, ropstvo je postalo teže i više ponižavajuće, jer je nejednakost postala veća. Bogati su prestali raditi, robovi su postali luksuz i roba; i sami roditelji prodavali su svoju djecu. Ali najveći broj robova bio je uvijek od onih koji su bili zarobljeni u ratu, ili koji su bili rođeni od roditelja robova" (Turgot, *ibid.*, str. 295).

nako se tako sele za pašom, što dovodi do sukobljavanja i sjedinjavanja s drugim narodima. Težnja za plijenom goni te horde barbara, sa svojim vođama na čelu, po širokim prostranstvima, i te plime i oseke njihovih bujica čine njihovu historiju. Ime dominantnog naroda postaje zajedničko i za ostale, pa tako imamo Perzijance, Kelte, Teutone, Cimbre, Germane, Skite, Hune, Turke, Arape itd.

Prirodne prepreke, mora, rijeke i gorski lanci, bile su često prepreka bržeg širenja manjih grupacija; one ostaju i miješaju se s drugima, običaji i jezici postaju u mnogome slični. Ti pastirski narodi, koji su naišli na plodna zemljišta, prelaze "à l'état de laboureurs", na zemljoradnju.

Zemljoradnički narodi nisu osvajači, jer ih rad na zemlji i suviše zaokuplja; ali, bogatiji od drugih morali su se braniti od presezanja drugih. Osim toga, "zemlja hrani kod njih mnogo više ljudi nego što ih je potrebno za obrađivanje. Odatle dokoni ljudi; odatle gradovi, trgovina, sve vrste korisnih vještina i jednostavnih zadovoljstava; odatle mnogo brži progres u svemu, jer sve slijedi opći hod duha; odatle veća vještina u ratu nego što je imaju barbari; odatle podjela zanimanja, nejednakost ljudi, ropstvo koje je postalo domaće, podčinjavanje najslabijeg spola, uvijek povezano s barbarstvom, povećavajući njihovu surovost zbog uvećavanja bogatstva. Ali u isto vrijeme rađa se produbljenije istraživanje vladavine."[80]

U takvim situacijama jačaju ambicije, duhovni progres se širi, i nastaje mnoštvo oblika vladavine. Prvi su oblici bili posljedica i djelo rata, i pretpostavljali su vladavinu jednog. Ne treba vjerovati da su ljudi ikad slobodno pristali na gospodara; ali su često pristali da priznaju vođu ili poglavicu. U tom kontekstu Turgot se ukratko osvrće na razne oblike vladavine: despotizam, monarhiju i demokraciju.[81] Jednako tako ukazuje na ulogu razvoja ljudskog duha, znanosti i umjetnosti, koje dovodi u vezu i s razvijenijim oblicima života, slobodnim vremenom kojim su ljudi na stupnju robovskog društva raspolagali, kao i mnoštvom različitih potreba u svakodnevnom životu.

U početku su ljudi objašnjavali razne prirodne fenomene prema svojim iskustvima; nepoznate pojave su zato pokušali protumačiti da ih stvaraju također neka bića poput čovjeka, ali nevidljiva i moćnija od njega. Antropološko objašnjenje nastanka religioznih predodžbi, koje još postoji u antici, nalazimo i u Turgota. Posvuda su prvi ljudi vidjeli samo svoju sliku, transformiranu u beskonačnost, te su svi objekti prirode imali svoje bogove oblikovane po modelu čovjeka, sa svim manama i vrlinama. Predrasude su bile goleme i jedini bog koji je bio dostojan da

80 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 282.

81 Vidi Turgot, *ibid.*, str. 286-287.

ga se obožava bio je poznat samo u jednom kutku zemlje i narodu koji je za to bio izabran. Ali, ako se ostalo u tim granicama, ako se nije imalo smisla za razvoj znanosti, unutar religije nije se moglo doći do znatnijeg razvoja. Jer, što se "manje zna, manje se sumnja; što se manje otkrilo, manje se vidi što je ostalo da se otkrije."[82] A kad Turgot daje sintetičku sliku razvoja ljudskog duha i odnosa od stare Grčke do najnovijeg vremena Louisa XIV, pokazuje s jedne strane sveopću dekadenciju koja se očitovala u dezintegriranim feudalnim posjedima, s propadanjem gradova, trgovine i velikih dostignuća ljudskog duha u grčko-rimskom razdoblju. U takvim okolnostima Turgot, nasuprot vladajućim mišljenjima francuskih prosvjetitelja o mračnomu srednjem vijeku i Katoličkoj crkvi kao izvoru svih zala, predrasuda i neznanstvenih izmišljotina, pokazuje veću uravnoteženost i širinu sagledavanja. "U gotovo totalnoj propasti pismenosti, vi ste jedini (sveta religija, P. V.) još obrazovali pisce koje je poticala želja da pouče vjernike ili da odbiju napade neprijatelja vjere; a kad je Evropa postala plijen barbara, vi ste jedini ukrotili njihovu divljinu; vi ste jedini nastavili s razumijevanjem uništenoga latinskog jezika; vi ste nam jedini prenijeli kroz tolike vjekove duh, ako smijem tako reći, tolikih velikih ljudi toga jezika; i očuvanje blaga ljudskih spoznaja spremnih da propadnu, jedna je od vaših zasluga."[83]

Jednako je tako Turgot, nasuprot razumljivu općem negativnom odnosu novovjeke filozofije prema Aristotelu, kojega je skolastika prihvatila kao osnovu svoje filozofije, znao samostalno i bez predrasuda ne samo priznati Aristotelov genij nego i ustvrditi da je to bio "najobuhvatniji um, najdublji, zaista najveći filozof cijele antike, koji je prvi donio baklju egzaktne analize u filozofiji i umjetnostima. I razotkrivši principe istinitosti i pobude osjećanja, on je podvrgao konstantnim pravilima hod razuma i sam zanos genija."[84]

Već smo bili naglasili njegov duboke i lucidne opservacije o povezanosti razvoja ljudskog duha, znanosti i umjetnosti sa stanjem i razvojem ostalih strana historijskog života: materijalnom, proizvodnom, političkom. Tako je u analizi razvoja ranih društava, od lovačkih do agrarnih, već bio ustvrdio da su ova posljednja bila brojnija i da su zbog upravljanja radovima imala potrebu "za više pozitivnih spoznaja, te su nužno imala i mnogo veći napredak."[85]

Jednako tako, govoreći o dekadenciji društva tijekom srednjega vijeka, naglašava da su se ipak u krilu toga barbarstva rađale klice novih

82 A. R. J. Turgot, *Tableau philosophique etc.*, str. 21.

83 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 228.

84 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 224.

85 A. R. J. Turgot, *Plan de deux Discours etc.*, str. 308.

znanosti i umjetnosti. A za to su bili najzaslužniji upravo gradovi, dakle novo građanstvo, jer su "gradovi kod svih civiliziranih naroda po svojoj prirodi središta trgovine i društvenih snaga"[86]. Gradovi se razvijaju protežirani i od pojedinih vladara, koji su na taj način umanjivali moć svojih vazala. Koliko je ipak u tomu barbarskom razdoblju srednjega vijeka napredovao ljudski duh, koliko je samo pronalazaka učinjeno! Naš način da bilježimo glazbu, sistem mjenica, naš papir, velika stakla i ogledala, mlin na vjetar, satovi, naočale, barut, kompas, usavršavanje pomorstva i trgovine. Vještine su samo upotreba prirode, praksa obrta i vještina samo su posljedica fizikalnih iskustava.[87]

U analizi i opsegu tog razvoja ljudskog duha Turgot je začetnik teorije koja je preko Saint-Simona postala temeljni koncept A. Comtea. Razmatrajući taj razvoj, došao je do zaključka koji je logično proizlazio iz svega dosad rečenog. Naime, prve predodžbe čovjeka o uzrocima pojedinih pojava, a zatim i kozmosa i života, bile su vezane uz predodžbe određenih nevidljivih i moćnih sila koje su bile stvarane prema čovjekovu obrascu. Sve što se događalo bilo je djelo tih bogova, kojima su strah i nada ubrzo oblikovali razne kultove. Ovi su bogovi bili samo "ljudi mnogo moćniji i više ili manje savršeni"[88], što je poslije nazvano teološkim stadijem razvoja čovjeka.

Kad su filozofi, navodi dalje Turgot, spoznali apsurdnost tih fabula, ali ne imajući još prave uvide u prirodnu historiju, držali su da su objasnili uzroke pomoću apstraktnih izraza kao što su "*suštine* i *potencije*, izrazi koji, međutim, nisu ništa objašnjavali i o kojima se rasuđivalo kao da su bili *bića*, nova božanstva supstituirana starim. Slijedilo se te analogije i umnažalo se potencije da bi se objasnila svaka posljedica."[89] Taj je stupanj poslije nazvan metafizičkim stadijem.

I na kraju se, s razvojem prirodnih znanosti, fizike i matematike, ali i kemije i drugih vještina, shvatilo mehaničko djelovanje jednih tijela na druga, ali je trebalo dugo vremena, putem mnogo uže komunikacije između pojedinih društava, novim geografskim i ostalim spoznajama da se prevlada loša metafizika. Tome su osobito pridonijeli pronalazak tiskarskog stroja, literarni i znanstveni časopisi i akademijske rasprave. Taj je stadij poslije Comte nazvao pozitivnim. Genijalna pronicljivost Turgota je i na ovom primjeru, kako vidimo, dala znatne impulse.

Treba još barem ukratko spomenuti da je Turgot u tom vremenu bio još poznatiji po svojim ekonomskim spisima u kojima je i preteča mo-

86 A. R. J. Turgot, *Tableau philosophique etc.*, str. 230.

87 Vidi Turgot, *ibid.*, str. 231.

88 A. R. J. Turgot, *Plan de deux Discours etc.*, str. 315.

89 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 315-316.

derne političke ekonomije. Neki od njegovih pogleda bili su važni i za filozofsku problematiku.

Turgot je bio prijatelj najpoznatijega fiziokrata F. Quesnaya, a družio se i s jednim od najpoznatijih svjetskih ekonomista A. Smithom kad je Smith posjećivao Francusku i Pariz. Na njegove ekonomske koncepcije posebno je djelovao J. C. M. V. Gournay (1712–1759), koji sa svojim učenicima završava epohu merkantilizma i započinje fiziokratsko razdoblje. Nasuprot Quesnayu, Gurnay je priznavao i industriji značenje proizvodne snage.

Fiziokratska teorija prelazila je interes samo političke ekonomije, jer je cilj fiziokrata bio uspostavljanje prirodnoga pravnog, državnog i društvenog uređenja. Oni su mislili da izgrađuju znanost o nepromjenjivim zakonima održavanja i unapređivanja napretka i sreće ljudskog roda. A u tom poretku, po njima, poljoprivreda zauzima glavno mjesto, ona je "jedini izvor bogatstva".

Turgot je, naprotiv, u svomu poznatom djelu *Reflexions sur la formation et la distribution de la richesse* (1766) pokazao da se industrija ne smije promatrati kao sterilna grana privrede i da pokretno vlasništvo, proizvodi rada zauzimaju važno mjesto u društvu. Historijski gledano zemlja je uvijek bila prvi i jedini izvor bogatstva, osnova cijele kulture. Ali se poslije stvaraju i druga bogatstva i društvene diferencijacije. "Da bismo imali totalitet bogatstva jedne nacije, ovdje treba dodati: *pokretno bogatstvo*, koje se sastoji u sumi upotrijebljenih kapitala u svim poduzećima kulture, industrije i trgovine, i koji iz toga nikad ne iščezavaju."[90] I zato se u društvu formiraju dvije klase, jedna koja svojim radom stvara iz zemlje bogatstva, a druga koja proizvedenu materiju formira za ljudsku upotrebu. Prvu naziva Turgot proizvodnom klasom, a drugu plaćenom klasom (la classe stipendiè).[91] U daljnjoj analizi te problematike Turgot zaključuje da se može govoriti o tri klase u društvu: "proizvodna ili poljoprivredna klasa, industrijska ili trgovačka klasa i disponibilna klasa (la classe disponible) ili klasa vlasnika"[92].

Svojim analizama Turgot je jasnije od većine mislilaca prije njega ukazao na klasni karakter modernoga društva i time je, uz razvojno gledanje na historiju, snažno djelovao na kasnije teoretičare i historičare (Condorcet, Mignet, Thierry, Saint-Simon i dr.). Turgot je također

90 A. R. J. Turgot, *Reflexions sur la Formation et la Distribution de Richesses*, Heidelberg 1913, str. 98. Turgot je još napisao ekonomske rasprave *Memoire sur la prets d'arget* (1769), *Valeurs et monnaies* (oko 1770) i *Lettres (a l'abbe Terray) sur la liberte du commerce des grains* (1770).

91 Vidi A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 41-42.

92 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 101.

digao svoj glas protiv ropstva, situacije kada nasilnici prisiljavaju druge ljude da rade za njih, čime su "pogazili sva prava čovječanstva."[93]

Iz svega iznesenog vidimo da je riječ o genijalnom misliocu koji je svojim dubokim, širokim i uravnoteženim uvidima u problematiku historije bio jedan od najdubljih mislilaca svoga vremena. Po mojem mišljenju mislilac koji još nije adekvatno valoriziran i čije je značenje uglavnom podcjenjivano. Jer, ako se prisjetimo svega onoga što smo ovdje ukratko elaborirali, tj. da je Turgot jedan od prvih evropskih mislilaca novijeg vremena koji zasniva historijski, razvojni koncept u sagledavanju i interpretiranju historije, da je vrsni dijalektičar koji društvo i historijske epohe uvijek promatra u cjelini, u totalitetu u kojemu je, kako sam kaže, "sve povezano", da je historija djelo ne samo ljudskog uma i duha nego i čovjekova materijalnog djelovanja, preobražavanja prirode, da mnoge čovjekove duhovne djelatnosti proizlaze iz konkretnih potreba, kao što one izazivaju i nove potrebe, da je i način materijalne proizvodnje uzeo kao kriterij razlikovanja pojedinih društava i da je na pojedine fenomene, kategorije, običaje i dr. gledao ne apstraktno nego uvijek s historijskog stajališta – sa svim tim spoznajama Turgot je bio jedna od centralnih filozofskih ličnosti 18. stoljeća, a s obzirom na problematiku filozofije historije jedna od najlucidnijih i najpoticajnijih.

C. A. Helvétius

Koliko se socijalna slika Francuske razlikovala od tadašnje i nešto kasnije slike Njemačke, najbolje se očituje u nosiocima napredne građanske misli. U Njemačkoj rascjepkano i filistarsko plemstvo, na svojim malim dvorovima i sa zaostalim kmetskim odnosima, nije moglo snažnije sudjelovati u tomu velikom duhovnom prevratu. Nosioci te napredne misli i kreacije, od Lessinga do Goethea i od Kanta do Hegela, bili su izravni potomci građanstva. A kako se, s obzirom na teorijsku misao, tim ljudima pružala prilika da se njome bave jedino ili uglavnom na sveučilištima, njemačka se revolucija u filozofiji odvijala u glavama profesora, koji su i te kako morali voditi računa u kakvu socijalnom miljeu stvaraju.

U Francuskoj je slika posve drukčija. Centralizirana apsolutistička monarhija stvorila je snažan duhovni centar u kojemu su najbolji predstavnici prosvijećenog plemstva dolazili u neposrednu komunikaciju i s najobrazovanijim i najtalentiranijim predstavnicima građanstva. Nji-

93 A. R. J. Turgot, *ibid.*, str. 48. Tek je Konvent 1794. ukinuo ropstvo, ali je pod Konzulatom ponovno uvedeno (1802) i konačno dokinuto 1848.

hov vlastiti feudalni apsolutizam davao je tim najobrazovanijim i najkritičkijim misliocima dovoljno razloga za njihovu kritičnost. A historijska iskustva susjedne Engleske samo su bila dodatan poticaj za tu kritičnost. U njihovim već spomenutim salonima, među kojima je Helvétiusov bio jedan od najpoznatijih, aristokratske i građanske srodne duše u svojem odnosu prema slobodi, toleranciji, crkvenoj sterilnoj dogmatici i duhovnoj zaostalosti nalazile su beskrajne mogućnosti međusobnog oplođivanja. Uz najpoznatije predstavnike aristokracije – Montesquieua, Turgota, Holbacha, Helvétiusa, Condorceta i dr. – tu su se nalazili i građanski sinovi Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert i dr. Sorbonna je još bila pod jakim utjecajem jezuita i teologije uopće, pa se revolucionarna misao preselila u plemićke salone i radne sobe enciklopedista. Filozofsku misao nosili su društveno angažirani pojedinci i njihovi malobrojni, ali kulturni i napredni aristokratski prijatelji, koji su zajedno ostvarili i takav gigantski pothvat kao što je bila *Enciklopedija* u 34 golema sveska i nekoliko suplemenata. Ona je već nakon prvih brojeva imala preko četiri hiljade pretplatnika, a za uspješan završetak, koji se najviše mora zahvaliti Diderotu, bili su od velike pomoći i sama markiza de Pompadour i generalni kontrolor Chr. G. de Malesherbes.

U takvoj duhovnoj situaciji nastaje i djelo *Claude-Adriena Helvétiusa* (1715–1771), također aristokrata čija je obitelj porijeklom iz Njemačke. Za vrijeme reformacije prelazi u Nizozemsku a na kraju se naseljava u Francuskoj. Na svom imanju u Voréu Helvétius je, nakon kratkotrajne državne službe kao generalni zakupac poreza, i najviše boravio i pisao svoje radove. I on je, kao i većina prosvjetitelja, završio isusovački koledž, ali su mu glavnu pozornost privukle tada već poznate ličnosti Fontenelle, Montesquieu i Voltaire, a od stranih mislilaca Locke. Helvétius nije mnogo napisao, ali je već s prvim svojim većim djelom *O duhu* (*De l'esprit*, 1758), postao poznat i slavan u cijeloj Evropi. Uz La Mettrija, Diderota i Holbacha, Helvétius je bio najradikalniji i najdosljedniji materijalist francuskoga prosvjetiteljstva te je, naravno, odmah doživio napade i osude od strane vladajuće teologije.[94] Uspjeli su da se barem knjiga zabrani i javno spali, kao i mnoga druga napredna djela toga vremena; a tamo gdje se knjige spaljuju, i jučer i danas, ljudske se duše nalaze pred vratima pakla.

94 U "Journal chrétien" pisali su da je ta "pogubna knjiga *O duhu* bila dim iz ponora; da je autor bio lav koji je napadao vrlinu otvorenom silom, zmija koja je namještala zamke; koji je čovjeka stavljao u red životinja, bez respekta prema Origenu, koji izričito kaže da čovjek djeluje razumski, a životinja instinktom" (Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les ouvrages de M. Helvétius*, u knjizi Helvétius, *Pages choisies*, Pariz, 1909, str. 302).

Djelo *O duhu*, kao i postumno djelo o čovjeku (*De l'homme*), od izuzetnog su značenja i za našu problematiku. Kao i drugi francuski materijalisti i prosvjetitelji, Helvetius promatra čovjeka kao dio sveobuhvatne i beskrajne materijalne prirode, o kojoj je raspravljao u djelu *Le vrai Sens du System de la Nature*, London, 1774. Priroda je materijalna i vječna, podvrgnuta kauzalnim zakonima, u vječnom gibanju i stvaranju. Čovjek je također proizvod prirode i po svoj prilici nastao u njezinu razvoju, iako još nemamo dovoljno podataka i znanstvenih iskustava da se to dokraja riješi. "Čovjek je djelo prirode; on je u toj prirodi unutra; on je podvrgnut njezinim zakonima i njih se ne može osloboditi, te ni samim mislima ne može izići iz nje... Čovjek je samo *fizičko* biće. *Moralni* čovjek nije ništa drugo nego fizičko biće promatrano s izvjesnog stajališta; njegova organizacija je djelo prirode."[95]

U vezi s ontološkom problematikom Helvetius se ne razlikuje od svojih prijatelja materijalista, Diderota, a osobito Holbacha. Za njih ne postoji u biti ništa drugo nego materija, priroda u raznim svojim oblicima i vječnom kretanju i stvaranju. Kretanje materije proizlazi iz njezine suštine i svaka stvar ima svoje vlastite zakone kretanja. "Sve je u univerzumu kretanje. Bit prirode je – djelovanje. Sva bića se rađaju, rastu, propadaju i bivaju raspršena – i dalje ne rade ništa..."[96]

Za francuske materijaliste aktivitet koji su njemački filozofi Fichte i Hegel pridavali apsolutnoj samosvijesti ili apsolutnoj ideji svojstvo je same prirode. Heraklitovsko-demokritovska misao je tako, nakon tolikih stoljeća, ponovno uspostavljena na novim iskustvima, a pogotovo novim znanstvenim i filozofskim spoznajama. Ideja da izvan prirode ne postoje nikakve suštine, da su razna vjerovanja samo proizvodi neznanja, straha i bespomoćnosti prvih još primitivnih ljudi, što su kasnije Crkva i svećenici iskorištavali za zaglupljivanje i vlast nad ljudima – sve je to vodilo nužno shvaćanju o evoluciji i samog čovjeka, što je polovinom 18. stoljeća uglavnom bilo prihvaćeno od svih enciklopedista.[97]

Geneza ljudske historije zato je i u Helvetiusa opisana uglavnom istim mislima kao i u ostalih već spomenutih enciklopedista. Te prve korake u stvaranju ljudske društvene zajednice, prema tome svoje vlastite, čovjekove historije, Helvetius daje na nekoliko mjesta u svoja dva glavna djela. Zamislit ću, pisao je u djelu *O duhu*, "ljude apsolutno lišene

95 C. A. Helvetius, *Der wahre Sinn des Natursystems*, Frankfurt und Leipzig 1783, str. 7-8.

96 C. A. Helvetius, *ibid.*, str. 11. Na str. 19. pisao je: "Materija podrazumijeva djelovanje, razum i život u sebi, kad je na izvjesne načine sastavljena" (str. 19).

97 Već smo vidjeli da u tom duhu misle i pišu Voltaire i Rousseau, a tako su mislili i Diderot, D'Alembert i Holbach. Buffon je to isto pretpostavljao na temelju svojih znanstvenih istraživanja.

poznavanja zakona, ili umijeća, onakve kakvi su morali biti u početku svijeta. Vidim ih dakle svuda po šumama kao i druge proždrljive životinje; vidim da su ti ljudi, u to doba prije izuma oružja još preslabi da se odupru divljim zvijerima, poučeni opasnošću, potrebom ili strahom, osjetili da je probitačno za svakog od njih da se udruže i osnuju savez protiv životinja, svojih zajedničkih neprijatelja. Opažam zatim da su se ti ljudi, koji tako okupljeni uskoro postaju jedni drugima dušmani zbog želje za posjedovanjem istih stvari, morali naoružati da bi ih jedni drugima i otimali; da je u početku najsnažniji otimao najpametnijem, koji je zatim izumio oružje i postavljanje zamki kako bi opet zadobio ta dobra; da su prema tome snaga i spretnost bili prvi nosioci vlasništva; da je zemlja prvobitno pripadala najjačem, a zatim najdovitljivijem, te da se u početku sve posjedovalo jedino po tome; ali napokon, prosvijećeni zajedničkom nevoljom, ti su ljudi osjetili da im udruživanje ne bi bilo od koristi i da društva ne bi mogla postojati ukoliko svojim prvim ugovorima ne dodaju i nove, po kojima će svaki pojedinac odbaciti pravo snage i spretnosti, a svi zajedno jamčiti uzajamno čuvanje života i dobara, te su se tako počeli naoružavati protiv kršitelja tih ugovora; tako se od svih pojedinačnih interesa stvorio opći interes, koji različita djela naziva pravednima, dopuštenima ili nepravednima, već prema tome jesu li društvu korisna, ravnodušna ili pak štetna."[98]

Takva razmatranja, u kojima se pokazuje da je antimitološka i antiteološka materijalistička i dijalektička koncepcija razvoja čovjeka i historije već postala općeprihvaćenom u naprednih mislilaca, nalazimo u Helvétiusa na još nekoliko mjesta. U devetom poglavlju treće rasprave Helvétius govori o tim prvim počecima razvoja čovjeka koji još nije raspolagao razvijenim jezikom nego je, sudeći po siromaštvu nekih primitivnih jezika, "morao biti vrlo ograničen, sveden na te prve zvukove."[99] U tomu primitivnom stanju nastaju borbe i razmirice pojedinih obitelji oko plodova ili naklonosti žena, te se to nepodnošljivo stanje, koje u mnogome sliči Hobbesovu ratu svih protiv svih, mora dokončati nekim sporazumom i ugovorom. Tako su stvoreni prvi zakoni, "a čim postoje zakoni, potrebni su i ljudi koji će ih provoditi: i eto prvih sudaca."[100]

Sve većim tamanjenjem životinja narodi će sve manje moći živjeti od lova i bit će prisiljeni naučiti se uzgoju stada. Tako pastirski narodi zamjenjuju narode lovaca. Nakon mnogo stoljeća, sve većim razmnažanjem pastirskih naroda, kad zemlja ne bude više mogla podmirivati potrebe sve većeg broja stanovništva, ukazat će se potreba za obradi-

98 C. A. Helvétius, *O duhu*, Zagreb, 1978, str. 218.

99 C. A. Helvétius. *ibid.*, str. 252.

100 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 252.

vanjem zemlje. Nastaje epoha zemljoradničkih naroda, s kojima nastaju nova umijeća zemljoradnje, mjerenja i dijeljenja tla, a time i novih znanosti i zakona. Tada se ljudi počinju baviti i razmjenom dobara, a neki predmeti, kao npr. školjke ili kovine, postaju i opća sredstva razmjene. "Kada društva stignu na taj stupanj razvoja, prestaje svaka jednakost među ljudima: jedni se smatraju vrednijima od drugih; tada se riječi *dobro* i *zlo*, stvorene da izraze osjećaje tjelesnog užitka ili boli koje primamo od vanjskih predmeta, općenito protežu na sve što može izazvati, povećati ili smanjiti jedan ili drugi od tih osjećaja, kao na primjer bogatstvo ili siromaštvo: tada bogatstva i časti, zbog prednosti koje sobom nose, postaju opći cilj ljudskih želja."[101]

Navedeno historijsko, dijalektičko shvaćanje postanka ljudske zajednice i njezina razvoja postalo je već, kako rekosmo, svojina naprednih mislilaca toga vremena. Helvétius se mogao susresti s tim razmišljanjima u Voltairea, Turgota i Rousseaua. Njegova se originalnost ogleda u rješavanju jednog od najtežih filozofskohistorijskih problema – pokretačkih snaga historije.

Već smo vidjeli da je do tog vremena geografska teorija bila najčešće prihvaćena da bi se razjasnila raznolikost historijskih oblika društvenoga života. Iako su i Voltaire i Turgot izrazili zamjerke toj koncepciji, tek je Helvétius dao temeljnu kritiku toga shvaćanja i jednom zauvijek skinuo tu teoriju s pijedestala filozofske istine. On je postavio osnovno i odlučujuće pitanje kad je riječ o geografskim faktorima: kako je moguće da isti i nepromjenjivi geografski faktori proizvode promjene u životu jednog naroda, njegov razvitak od nižih prema višim oblicima života ili obratno. "Geografski položaj Grčke oduvijek je isti: zašto su onda današnji Grci toliko različiti od nekadašnjih?"[102] To je bitno, presudno pitanje koje u samom sebi, implicitno, prevladava geografizam u filozofiji historije.

I na drugim mjestima Helvétius pokazuje neodrživost tog stajališta. Raspravljajući o istočnjačkom, azijskom despotizmu Helvétius piše da

---

101 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 253. U djelu *O čovjeku*, Helvétius se također navraća na ovo pitanje i stavlja određeni broj obitelji na osamljeni otok pitajući se što će nastati. Njihovim razmnožavanjem jedan dio postaje suvišan. Taj dio će se ili iseliti ili postaju lopovi, ali jedan dio dolazi do pronalaska pravljenja svile ili nečega drugog korisnoga drugima. Razvijaju se manufakture, a više njih stvaraju napokon grad. "Više tih manufaktura stvorit će trgovište (un bourg), a zatim ugledan grad. Taj grad uskoro će okupiti najbogatije građane, jer su profiti trgovine uvijek golemi, i jer još neveliki broj trgovaca nema još mnogo konkurenata" (C. A. Helvétius, *De l'homme*, Pages choisies Pariz, 1909, str. 226). Rastom toga grada on postaje središte i glavni grad, sa svim dobrobitima, ali i negativnostima.

102 C. A. Helvétius, *O duhu*, str. 351.

je neodrživa teza o "fizičkim razlozima", o "geografskom položaju", kojim se objašnjava taj politički fenomen. Vjerovalo se da je Jug velika ravnica koja svojim prostranstvom pruža mogućnost da se narodi drže u ropstvu. Ali ta činjenica "nije geografski potvrđena: zna se da je južna strana zemlje sa svih strana načičkana planinama; naprotiv, Sjever se može držati prostranom, pustom ravnicom obraslom šumom, kakve su nekad vjerojatno bile i azijske ravni.

Pošto smo, tražeći temelje istočnjačkog despotizma, uzalud iscrpli fizičke uzroke, valja se primiti moralnih, pa prema tome i povijesti."[103]

Opovrgavajući na tako oštrouman način geografsku teoriju društvenog razvoja, Helvétius zatim postavlja pitanje gdje treba tražiti uzrok činjenici da imamo razvoj, a ne samo perpetuiranje istih društvenih oblika života. I u ovom drugom temeljnom pitanju Helvétius je dao izvanredne uvide, iako nije dao cjelovito rješenje. Na jednoj strani on slijedi i neke suvremenike (Voltaire, Turgot) koji su oblicima vladavine, dakle oblicima društvenih odnosa, objašnjavali razlike i promjene u pojedinim društvima. Kada je postavio pitanje kako možemo objasniti takvu razliku između Grka iz antičkih vremena i današnjih ako je geografski položaj Grčke oduvijek isti, Helvétius odgovara: razlog je u tome "što se izmijenio oblik njihove vladavine; sličan vodi koja poprima oblik posude u koju se ulijeva, značaj naroda prilagodljiv je svim vrstama oblika; i to stoga što u svim zemljama duh vladavine uobličuje duh naroda"[104]. Prema tome sve razlike u karakteru i duhu koje otkrivamo između naroda "treba pripisati različitim državnim sustavima, pa prema tome i moralnim uzrocima"[105].

Helvétius je na mnogim primjerima pokazao neodrživost teorije o fizičkim, geografskim uzrocima kao pokretačkim snagama razvoja društva. Davao je primjere raznih naroda Evrope i Azije koji su, sad jedni sad drugi, bili osvajači ili osvojeni, te da nema samo onih koji su pokazivali samo jedne strane (hrabrost, osvajački karakter itd.), a drugi bili samo podložni, miroljubivi itd. da bi definitivno zaključio: "Izgleda dakle da se jedino moralnim uzorcima može, i u znanostima i u umjetnostima, pripisati nadmoćnost jednih naroda nad drugima, te da nema nacija koje bi u vrlini, duhu mudrosti, bile povlaštenije. Priroda u tom

---

103 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 345. Treba upozoriti da Helvétius pod pojmom "moralni" ne shvaća samo sferu moralnih normi, nego je taj pojam mnogo širi u njegovoj upotrebi i odnosi se na sferu društvenog.

104 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 351.

105 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 347. U djelu o čovjeku pisao je: "Iskustvo dokazuje dakle da se karakter i duh naroda mijenjaju s oblikom njihove vladavine; da različita vladavina daje naizmjence istoj naciji uzvišeni ili niski karakter, postojan ili površan, hrabar ili strašljiv. " (Helvétius, *De l'homme*, str. 206.)

smislu nije nepravedno podijelila svoje darove. Zapravo, kad bi veća ili manja snaga duha ovisila o razlici podneblja različitih zemalja, bilo bi s obzirom na starost svijeta nemoguće da nacija koja je u tom pogledu imala prednosti ne postigne umnogostručenim naporima veliku nadmoćnost nad svima drugima. Ali poštovanje koje su različite nacije jedna za drugom uživale zbog svog duha, te prezir u koji su redom zapadale, svjedoči o malom utjecaju podneblja na njihov duh. Dodao bih čak i ovo: kad bi mjesto rođenja odlučivalo o širini naših znanja, moralni uzroci ne bi nam mogli u tom slučaju dati tako jednostavno i tako prirodno objašnjenje fenomena koji bi ovisili o fizici. Primijetio bih da, ako dosad nema naroda kojemu su posebnost tla njegova kraja i sitne razlike što ih ona nužno izaziva u njegovu ustroju dale bilo kakvu postojanu nadmoć nad ostalim narodima, ipak možemo sumnjati da sitne razlike što ih nalazimo u ustroju pojedinaca koji tvore jednu naciju, nemaju osjetnijeg utjecaja na njihov duh. Sve dokazuje istinitost ove pretpostavke. Čini se da se najsloženiji problemi prikazuju duhu samo da bi se razriješili primjenom principa koje sam ja ustanovio."[106]

A sad preostaje da se dade odgovor na pitanje: koji uzroci dovode do promjene vladavine, do promjene oblika društvenih i političkih odnosa? Helvétius nije dokraja riješio to pitanje, ali je njegov genijalni duh uočio neke bitne historijske fenomene i tako anticipirao buduća rješenja.

Na samom početku svoga glavnog djela Helvétius konstatira da bi naš duh bio nezamisliv bez sposobnosti primanja različitih dojmova, tj. osjetilnosti i sposobnosti zadržavanja dojmova, pamćenja. Te sposobnosti izvor su naših misli, koje dijelimo i sa životinjama, i pružile bi nam tek mali broj ideja da nisu povezane s našim posebnim fizičkim ustrojstvom. A to je ustrojstvo ponajprije naša ruka s gipkim prstima što nas, kako je to već uočio Buffon, razlikuje od životinja, koje upravo zbog svojih šapa nemaju takvu sposobnost opipa i rukovanja oruđima, niti podobnost za otkrića koja zahtijevaju ruke. "Da nam je priroda umjesto šake s gipkim prstima na kraju ruke stvorila kopito, ljudi bi vjerojatno još uvijek lutali šumama poput prestrašenih stada, ne poznavajući vještine, bez skloništa i bez obrane pred životinjama, brinući se jedino kako da pribave hranu i izbjegnu divljim zvijerima."[107]

Helvétius dakle jasno uočava da bi osnovna duhovna svojstva, osjetilnost i pamćenje, veoma malo koristila za razvoj čovjeka kad ona ne bi bila potpomognuta i našim fizičkim ustrojstvom, gipkim rukama i prstima kojima se može rukovati oruđem i stvarati sama oruđa. Bez toga ni jedan narod, kako sam piše, ne bi dosegao stupanj na kojemu

106 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 356.

107 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 9-11.

se sada nalazi. "Nema naroda koji ne bi u duhovnom razvitku ostao na mnogo nižem stupnju od nekih divljih naroda koji nemaju ni dvjesta ideja, ni dvjesta riječi da te ideje izraze i kojemu se jezik ne bi, slično životinjskom, sveo na krikove ili na nekoliko zvukova, kad bismo iz njega odstranili riječi *luk, strijela, mreža* i druge, koje pretpostavljaju uporabu ruku. Odatle zaključujem da bi bez stanovitog izvanjskog ustrojstva osjetilnost i pamćenje bili u nama tek jalove sposobnosti. Sada valja ispitati jesu li ove dvije sposobnosti pomoću tog ustrojstva odista proizvele sve naše misli."[108]

U izvođenju dokaza za ovaj svoj temeljni stav Helvetius polazi od Lockeova empirizma i Condillacova senzualizma. Sve naše ideje potječu iz naših osjeta, što je već mogao naći u Condillacovim analizama u *Raspravi o osjetima* (1754). Na primjeru statue kojoj se sukcesivno otkrivaju pojedina osjetila, Condillac je ukazivao da sve naše ideje imaju porijeklo u tom odnosu svijeta i naših osjetila. "Princip koji određuje razvoj njenih sposobnosti je jednostavan; sami osjeti ga sadrže: jer sve što je nužno ugodno ili neugodno, statua je zainteresirana da uživa u jednima i da se otarasi drugih. Ali, uvjerit ćemo se da je taj interes dostatan da izazove operacije razuma i volje. Suđenje, refleksija, želje, strasti itd. samo su sami osjeti koji se različito transformiraju. To je razlog što nam se činilo beskorisnim pretpostaviti da duša ima neposredno od prirode sva ta svojstva koja su joj dana. Priroda nam daje organe da nas upozori preko užitka na ono što treba da tražimo, i preko boli ono što treba da izbjegavamo. Ali, ona se tu zaustavlja; i ona prepušta iskustvu brigu da stječemo navike i završimo djelo koje je ona započela."[109]

To je i Helvetiusovo polazište, samo što on izlazi iz spoznajnoteoretskih i psiholoških okvira Condillaca i osnovne senzualističke principe pokušava primijeniti na razumijevanje društva i društvenih procesa. Ako se sve duhovne djelatnosti mogu u osnovi svesti na osjet, onda imamo dva bitna člana toga odnosa: prirodne predmete koji djeluju na nas i utiske, osjete koje oni u nama proizvode. Ti se predmeti nalaze u odnosu prema nama i među sobom, a spoznaju tih odnosa mi nazivamo duhom. "Duh nije ništa drugo do skup novih ideja i novih kombinacija. Da smo u jednom području načinili sve moguće kombinacije, u njega više ne bismo mogli unijeti ni duha ni invencije. Mogli bismo u toj ob-

108 C. A. Helvetius, *ibid.*, str. 11.

109 E. B. de Condillac, *Traite des sensations*, Pariz, L. Hachette, str. 61-62. Condillac zaključuje da sve naše sposobnosti da budemo pažljivi, da volimo, mrzimo, da se nadamo, bojimo, hoćemo itd. "u svom porijeklu su osjećanje: zaključit ćemo da osjet obuhvaća sve sposobnosti duše" (str. 116).

lasti biti učeni, ali ne i domišljati."[110] Duh dakle pretpostavlja invenciju, a genijalnost je njezin najviši domet.[111]

Ako naši osjeti ovise o predmetima koji djeluje na naša osjetila, onda će i duh jednoga naroda ovisiti o sveukupnim okolnostima u kojima ljudi žive, o društvenom uredenju, karakteru vladavine i odgoja u širem smislu riječi. Ako se pod odgojem shvati samo ono što primamo od istih učitelja, onda imamo isti odgoj kod bezbroj ljudi. "Ali ako toj riječi damo stvarnije i šire značenje, i ako njome obuhvatimo sve ono što općenito služi našem obrazovanju, tvrdim da nitko ne prima isti odgoj, jer svatko ima, usuđujem se reći, kao odgojitelje i oblik vladavine pod kojom živi, i svoje prijatelje, i svoje ljubavnice, i ljude kojima je okružen, i knjige, i napokon slučajnost, to jest bezbroj zbivanja, povezanost i uzročnost kojih u svom neznanju nismo u stanju opaziti. Sam slučaj u odgoju ima daleko veću ulogu nego što mislimo."[112]

Helvétius je dakle, odstranivši geografske faktore kao one koji bi mogli dati rješenje problema karaktera i razvoja društvenih oblika, koncentrirao svu svoju pažnju na dva bitna momenta: na ustrojstvo jednog društva, njegove oblike vladavine i moral toga društva, u koji spada odgoj u najširem smislu riječi. U njegovim analizama stalno se ponavljaju teze da odgoj, koji bitno utječe na formiranje ljudi, ponajprije ovisi o sistemu vlasti; ali jednako tako da sistem vlasti ovisi o idejama, shvaćanju i djelovanju ljudi. Helvétius nije uspio ukomponirati one svoje genijalne ideje o važnosti oruđa za proizvodnju, što smo vidjeli na početnim stranicama njegova djela, u problematiku razvoja društvenih oblika, dakle historije, tako da se, zapravo, svojim navedenim stajalištima vrtio u krugu, kako su to već neki historičari ideja i kritičari ustvrdili. On na više mjesta u svojim djelima pokazuje da je odgoj tako tijesno povezan s oblikom državnog uređenja da "vjerojatno nije moguće provesti neku značajniju izmjenu u javnom odgoju, a da to za sobom ne povuče i promjene u samom ustrojstvu države"[113]. Ali jednako će tako na više mjesta ustvrditi da se "ne možemo nadati nikakvoj promjeni u idejama naroda ako prethodno nismo promijenili njegovo zakonodav-

110 C. A. Helvétius, *O duhu*, str. 383.

111 "Duh, dakle, nužno pretpostavlja invenciju", pisao je Helvétius. "Invencija, kojoj je genijalnost najviši domet, obuhvaća osim toga, i veću širinu pogleda: ona pretpostavlja i više one upornosti koja odnosi pobjedu nad svim poteškoćama i više odvažnosti naravi u onoga koji krči nove putove." (Helvétius, *O duhu*, str. 385.)

112 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 202. "Kvintilijan, Locke i ja kažemo", pisao je u djelu o čovjeku: "nejednakost duhova posljedica je poznatog uzroka, a taj uzrok je različitost odgoja" (Helvétius, *De l'homme*, str. 186).

113 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 479.

stvo."[114] Ali i te spoznaje, uz one o oruđu za proizvodnju i o ljudskoj materijalnoj, a ne samo duhovnoj djelatnosti, imale su dalekosežne pozitivne posljedice u daljnjem razvoju filozofije historije.

Preostaje nam da još ukratko osvijetlimo neke druge Helvétiusove ideje i shvaćanja u vezi s problemima historije. Pitajući se što pokreće ljude na razne društvene aktivnosti i borbe, Helvétius se ponovno vraća Condillacovu senzualizmu, držeći da su interes, probitak ono što upravlja našim sudovima, pa prema tome i cjelokupnom aktivnosti. Interes shvaća Helvétius u širem značenju, kao sve ono što može pribaviti užitak ili uštedjeti patnje, jer su "ugoda i neugoda jedini pokretači moralnog univerzuma, te je osjećaj samoljublja jedina osnova na kojoj bi se mogao utemeljiti probitačan moral"[115]. Sreća je dakle opći cilj ljudske težnje i ljudskih nastojanja, pa cjelokupna čovjekova snalažljivost i umješnost života nije ništa drugo nego umijeće da se postane sretnim. I da zaključimo ovo razmatranje jednim pregnantnim Helvétiusovim stavom, koji tako lakonski izražava i njegov filozofski materijalizam, kao i etički utilitarizam: "Ako je fizički svijet podvrgnut zakonima kretanja, moralni je svijet isto tako podvrgnut zakonima probitka."[116] A u tom se moralnom svijetu ništa veliko ne bi stvorilo bez strasti. Nasuprot dotadašnjemu teološkom moralizmu, koji je propovijedao smjernost i pokornost, Helvétius piše upravo odu strastima koje, po njegovim riječima, moramo držati produktivnom klicom duha, moćnim pokretačem koji nas vodi velikim djelima. Strastima dugujemo gotovo sve predmete udivljenja u svijetu, zahvaljujući njima prkosimo opasnostima, boli i smrti. "Strasti su nebeska vatra koja oživljuje moralni svijet: sve znanosti i umjetnosti upravo strastima duguju otkrića, a duša svoj uspon. Ako im čovječanstvo duguje također i svoje mane i većinu nevolja, to moralistima ne daje pravo da ih osuđuju i smatraju ludošću. Vrhunska vrlina i blistava mudrost dva su lijepa ploda te ludosti, zbog kojih bi ih i oni morali poštovati."[117]

---

114 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 131.

115 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 183. Od brojnih mjesta na kojima Helvétius izriče ovaj stav navedimo barem još jedno. Na str. 189. piše da ljudi nisu rođeni ni dobri ni zli, već su spremni postati jedno ili drugo. "Nadalje, da je priroda u nas neizbrisivo utisnula osjećaj prvenstvene sklonosti prema nama samima, a uz koji je vezano održanje vrste; da je tjelesna osjetilnost u nama izazvala ljubav prema ugodi i mržnju prema neugodi; da su ugoda i neugoda potom u sva srca položile zrno samoljublja i omogućile da se ono razvije i da urodi strastima, iz kojih pak proizlaze svi naši poroci i sve naše vrline." (Helvétius, *O duhu*, str. 189-190.)

116 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 249-250. Nema sumnje da su izvanredne stranice o strastima nadahnule i Hegela da ih prihvati uglavnom u istom duhu kao što je pisao Helvétius.

117 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 52.

S obzirom na porijeklo, Helvétius razlikuje dvije vrste strasti. Neke potječu izravno od prirode, a druge su nastale tek osnivanjem društva. U prvim početcima postojanja čovjeka Helvétius smatra da čovjek prima utiske užitka i boli, te se rađa s ljubavlju prema prvima i s mržnjom prema drugim utiscima. U tom stanju nisu postojale zavist, oholost, mržnja itd. koje se rađaju tek u krilu društva, "a njihovo postojanje podrazumijeva postojanje društva, ali i postojanje skrivene klice tih istih strasti u nama. Ako nam priroda rođenjem daje samo potrebe, znači da u potrebama i prvim željama valja tražiti porijeklo tih nenaravnih strasti, koje uvijek mogu biti tek stanoviti razvoj sposobnosti osjećanja."[118]

Prema tome se samo strastima možemo suprotstaviti silama lijenosti i inercije, trgnuti se iz tromosti i gluposti prema kojima stalno težimo. Duh ostaje nedjelotvoran ako ga ne pokrenu strasti; jedino nas "jake strasti, izbavljajući nas od lijenosti, mogu obdariti onom ustrajnošću pažnje, uz koju je vezana duhovna nadmoćnost"[119].

Ne treba posebno naglašavati, što je bilo svojstveno svim enciklopedistima, da je i Helvétius napisao mnoge gorke stranice na račun crkvenog mračnjaštva, dogmatizma, netolerancije i da je pledirao za slobodni razvoj ljudskoga duha, razumijevanje među ljudima i sreću čovječanstva. Porijeklom plemić, a zadojen revolucionarnim idejama evropskoga građanstva, i Helvétius je, kao i mnogi drugi veliki i genijalni mislioci, misaono transcendirao svoje vrijeme.

Mnoge njegove misli ušle su u riznicu čovjekove duhovne baštine i postale dobro i budućih pokoljenja koja su se počela boriti i za prevladavanje građanskoga klasnog društva. On je držao da su proizvodi duha u biti općečovječanski i da "rodoljublje ne isključuje sveopću ljubav prema čovječanstvu. Svoja znanja narod ne stječe škodeći svojim susjedima, nego naprotiv: što su narodi prosvjećeniji i što češće među sobom izmjenjuju ideje, to je veća snaga i djelatnost sveopćeg duha."[120]

U svom djelu o čovjeku Helvétius se također bavio tim pitanjem u jednom kozmopolitskom, općeljudskom duhu. Držao je da je svako mudro zakonodavstvo koje povezuje osobni interes s javnim, nerazrušivo. Pitajući se je li takvo zakonodavstvo moguće, odgovorio je: "Zašto da ne? Horizont naših ideja proširuje se iz dana u dan; i ako zakonodavstvo, kao i druge znanosti, participira u progresu ljudskog duha, zašto bismo gubili nadu u buduću sreću čovječanstva? Zašto nacije, prosvje-

118 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 251.

119 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 245. U vezi sa strastima Helvétius je opširno i pronicljivo razmatrao i pitanje genijalnosti, koju je vezivao ne samo uz psihičke osobine pojedinca, nego i uz društvene uvjete u kojima se pojedinac razvija. Vidi npr. poglavlje 30. treće rasprave, str. 351-360.

120 C. A. Helvétius, *ibid.*, str. 193.

ćujući se iz stoljeća u stoljeće, ne bi postigle jednoga dana potpunu punoću sreće za koju su sposobne? Samo bih se s mukom mogao lišiti ove nade."[121]

Plemenita Helvétiusova ličnost ostavila je dubok trag u filozofiji i posebno filozofiji historije. Svojim uvidom u pokretačke snage historije, materijalne, socijalne i duhovne, Helvétius je izgradio važnu stepenicu u razvoju filozofije historije. Mnogim svojim filozofskohistorijskim, socijalnofilozofskim i antropološkim uvidima u velikoj je mjeri obogatio čovjekovo stremljenje za samospoznajom. A svojim humanističkim idejama i stajalištima, svojim pogledima na problem "moralnoga svijeta", uvjetovanosti odgoja i društvenog uređenja, Helvétiusova razmišljanja direktno uviru u modernu socijalističku misao.

M. J. A. N. C. de Condorcet

Francuska građanska revolucionarna misao je, kako smo vidjeli, i na području filozofije historije, najživotnijemu dijelu filozofije, dosegla zamjerne visine. Mnogim svojim stranama djelovala je i na progresivnu njemačku idealističku filozofiju, a u mnogo čemu ju je i nadilazila. Kao glavni predstavnici epohe prosvjetiteljstva, koji su imali neograničeno povjerenje u ljudskim razum, pa prema tome i u mogućnost realiziranja razumnoga i humanog svijeta, koji će biti lišen svih predrasuda, gluposti, praznovjerja, netolerancije i iskorištavanja čovjeka, logično su, u shvaćanju i interpretaciji historije, ljudskom razumu, duhu, davali primarnu ulogu. Razvoj ljudskoga duha je za njih i bitni pokazatelj stupnja razvoja čovječanstva, kao i osnovna pokretačka snaga toga razvoja. Ali, oni su bili idejni predstavnici građanske klase koja u tom vremenu još uvijek doživljava svoj vjenčani ples s historijom, a građanstvo je tada još bila radna, a ne parazitska klasa. Ona nije prezirala fizički i proizvodni rad kao što je to bio slučaj s robovlasničkom i feudalnom klasom, pa je i najvažniji misaoni dokument toga vremena, velika francuska *Enciklopedija*, bio ujedno i prikaz svih obrta i industrije, svih onih proizvodnji na kojima je i počivala snaga građanstva.[122] Za obradu tog

121 C. A. Helvétius, *D l'homme*, str. 244-245.

122 *Enciklopedija* je u svom naslovu to sadržavala. Potpuni naslov *Enciklopedije* glasi: *Encyklopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. Par une societé de gens de Lettres. Mis en ordre et publié par Mr. Diderot, de l'Academie Royale de Sciences et des Belles-Lettres de Prusse; et quant á la partie Mathématique par Mr. d'Alembert de l'Academie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse et de la Societé Royale de Londres* (*Enciklopedija ili obrazloženi rječnik znanosti, umjetnosti i obrta. Od jednog*

dijela *Enciklopedije*, što je ujedno bila pohvala čovjekovu pronalazačkom duhu i njegovoj radinosti, najveća je zasluga pripadala Diderotu.

Francuski prosvjetitelji nisu dakle zapadali u čestu jednostranost, koja prati građansku misao sve do našega vremena, koja je samo u razvoju duha sagledavala pokretačke snage historije. Oni su, osobito Turgot, Helvétius i, kako ćemo vidjeti, Condorcet, shvaćali historiju kao cjelinu, kao složeno cjelovito kretanje koje možemo razumjeti samo u interakciji mnogih njezinih dijelova, strana i činilaca, među kojima je duhovni imao primat. A Turgotovo i Helvétiusovo ukazivanje na proizvodnju, trgovinu, jednom riječju ekonomiku jedne zemlje i epohe, imalo je već i tada vidljiva traga u raznim istraživanjima. Tako je *Guillaume Raynal* (1713–1796) u svom opsežnom djelu *Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européenes dans les deux Indes*, 1770. i prošireno izdanje 1780., jasno uočavao da je razvoj manufakture u Evropi mijenjao misli i osjećaje ljudi, širio kulturne horizonte i slabio dogmatsku uskoću. Jednako je tako Raynal povezivao nastanak i uspon talijanske renesanse s ekonomskim razvojem talijanskih republika, a svojom vjerom u razvoj znanosti i industrije, koji će sa sobom donijeti veću moralnu ravnotežu u društvu, neposredno je djelovao na Condorceta.

Također se može naći uočavanje ekonomskog faktora u *C. F. Volneya* (1757–1820), koji je, osobito u svojim *Leçons d'histoire*, što ih je držao u École normale do 1795., naglašavao da za razumijevanje historijskog procesa moramo poznavati ponajprije materijalnu osnovu samoga života (zemljoradnju, trgovinu, pomorstvo), zatim znanost, osobito fiziku, geografiju, astronomiju, potom moral jedne epohe i napokon zakonodavstvo.

Ekonomska strana historijskog života bila je osobito naglašena u revolucionara *A. Barnavea* (1761–1793), koji je u svojim radovima o Francuskoj revoluciji osobito naglašavao da je razvoj buržoaskog vlasništva, kao rezultat rada, proizvod djelatnosti, doveo do demokratske revolucije. Borba između nepokretnoga i pokretnog vlasništva, tj. feudalizma i buržoazije, karakterizira modernu epohu u Engleskoj, Španjolskoj i Francuskoj, pri čemu pokretno i industrijsko vlasništvo čini osnovu nove, građanske demokracije.[123]

---

kruga ljudi od pera. Sredio i objavio g. Diderot, član Pruske Kraljevske akademije znanosti i lijepe književnosti; a što se tiče njezina matematičkog dijela, g. d'Alembert, član Kraljevske akademije znanosti u Parizu i Akademije Pruske i Kraljevskog društva u Londonu).

123 A. Barnave, *Introduction a la Revolution française* i *Considérations politiques sur la Révolution* (oba su djela pisana za vrijeme Revolucije, početkom devedesetih godina).

Navedeni mislioci, međutim, nisu bili filozofi, pa nisu ni pokušali, osim donekle Volneya, objasniti historiju s filozofskoga gledišta. Posljednji napredni i revolucionarni filozof toga doba, koji je ostavio iza sebe i najcjelovitiji i najsustavniji pokušaj razumijevanja historije, bio je *Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, markiz de Condorcet* (1743–1794).

Condorcet je bio najmlađi od velikih francuskih filozofa prosvjetitelja i jedini koji je ne samo svojom mišlju i idejama pripremao revoluciju nego je u njoj aktivno sudjelovao. Rodio se 1743. u Ribemontu u Pikardiji. Otac mu je bio konjički oficir, a poginuo je nedugo nakon sinova rođenja. Condorcet je polazio škole kod jezuita u Reimsu i College de Navarre u Parizu, gdje i završava školovanje. U početku se bavio matematikom i fizikom te u dobi od 22 godine prezentira Akademiji *Essai sur le calcul intégral;* postaje prijatelj d'Alemberta, Voltairea, Helvétiusa i Turgota. Od 1769. radi u Akademiji znanosti, 1785. postaje njezin stalni tajnik, a 1782. postao je, velikim d'Alembertovim zalaganjem, član francuske Akademije.

Izbijanjem revolucije postaje odmah, 1789, član Komune i redaktor "Chronique de Paris", a surađuje i u drugim listovima. Godine 1791. izabran je u legislativnu Skupštinu, a iduće godine u Konvent. Osmog srpnja 1791. Condorcet je održao predavanje u Cercle social pod naslovom *De la République, ou un roi est-il nécessaire à l'établissement de la liberté?* u kojem pledira, i prije jakobinaca i samog Robespierra, za republiku. Bilo je to razdoblje revolucije kada velika većina francuskog naroda, pa i samih revolucionara, nije mogla zamisliti Francusku bez kralja i monarhije kao sistema.

U tom razdoblju, kada su žirondinci imali prevlast u Konventu, Condorcet radi na novom francuskom ustavu te u ime Ustavnog komiteta predlaže Konventu na sjednici od 15. 2. 1793. *Nacrt deklaracije o prirodnim, građanskim i političkim pravima ljudi i Nacrt francuskog ustava*, koji je postao poznat kao *Constitution girondine.* Iako su žirondinci sredinom godine bili izbačeni iz Konventa, Condorcetov je prijedlog utjecao i na kasniji nacrt prihvaćen od jakobinaca 9. 8. 1793, ali nije nikada u tom obliku bio upotrijebljen.

Zanimljivo je navesti barem dvije bitne karakteristike Condorcetove koncepcije. Prvo, suprotstavio se Montesquieovoj tezi o odvajanju glavnih institucija vlasti, što se vidi da je bio izraz revolucionarnih događaja. Jer, kao što je bio slučaj i s kasnijim socijalističkim revolucijama, ideja o odvajanju vlasti bila je izričito napuštana. I drugo, Condorcet nije zastupao ideju parlamentarizma, nego opet revolucionarnu ideju delegatstva, tj. neposredne demokracije. A ovo je ideja koja u modernom vremenu postaje osnovna socijalistička protuteža građanskom parlamentarizmu.

Ubrzo međutim Condorcet dolazi u sukob i s jakobincima te biva optužen. Sredinom 1793. sklanja se kod gđe Vernet, kod koje ostaje devet mjeseci. U tom razdoblju piše i završava svoje najpoznatije filozofsko djelo, i za našu tematiku najvažnije, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, djelo koje je pisano u bizarnim okolnostima i u sjeni stratišta.

Da ne bi naškodio gđi Vernet, koja ga je tako požrtvovno i hrabro primila i skrivala, Condorcet napušta 25. 3. 1794. njezin dom, ali biva ubrzo uhvaćen i u zatvoru umire 28. 3. 1794. Ni do danas nije u potpunosti objašnjeno je li umro prirodnom smrću od kapi ili se, kako su poslije neki tvrdili, sam otrovao, što mnogo ne mijenja na stvari.[124] Bitno je i tragično, što dosad u historiji nije tako rijedak slučaj, da su najplemenitiji, najkarakterniji i najlucidniji duhovi bez kojih su revolucionarni događaji gotovo bili nezamislivi, stjecajem okolnosti i sektaškim mehanizmom revolucije postali i njihove žrtve. A nedugo nakon toga, ta ista revolucija odaje najviše priznanje tim istim žrtvama, jer se u postrevolucionarnom razdoblju hladnijega i sređenijeg razmišljanja lako spozna njihova zbiljska veličina.

Tako već krajem iste 1794. godine nakon 9. termidora (27. 7.) i pada Robespierrea, Condorcet je postao simbolom jedne revolucionarne i republikanske politike, ali različito od Robespierreova republikanskog terora i iracionalnog slavljenja vrhovnog bića. Glavni list liberalnog republikanstva "La Décade" inicira krajem prosinca 1794. pravi kult Condorceta. Već početkom 1795. objavljuje se njegova *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, djelo koje se drži filozofskim testamentom prosvjetiteljstva. Konvent je čak odobrio kupnju 3000 primjeraka, koji su bili raspodijeljeni po cijeloj Francuskoj, kao klasična knjiga za republikanske škole.

U svojoj filozofiji Condorcet polazi od istih pozicija empirizma i senzualizma kao i njegovi prijatelji enciklopedisti. Kao blizak prijatelj d'Alemberta i Turgota, i ujedno pisac monografija o Voltaireu (1787) i Turgotu (1789), koje je naravno veoma cijenio, sasvim je razumljivo da je usvajao i njihove osnovne poglede na čovjeka, spoznaju, razvoj čovjeka i historije, antiklerikalizam, toleranciju i humanizam. U tim pitanjima, može se reći, Condorcet nije dao neke bitnije nove ideje. Međutim, ne

---

124 I u najnovijem opsežnom djelu E. i R. Badintera *Condorcet*, Pariz, 1988, nije dokraja riješeno ovo pitanje. Ali s pravom su i zaključili da je "nakraju to i malo važno. Otrov ili apopleksija, Cabanis (za koga se mislilo da je kao prijatelj Condorcetov dao njemu još prije otrov, primj. P. V.) ili priroda prištedjeli su Condorcetu muku posljednjih sati i sramotu kazne; a 'Republici sramotu ocoubojice, zločin da su kaznili posljednjeg od filozofa bez kojih ona ne bi uopće postojala' (Michelet)" (E. i R. Badinter, *Condorcet*, str. 621).

može se, kao što neki misle, niti tvrditi da Condorcet nije dao gotovo ništa izvorno, nego da je uglavnom sistematizirao ideje svojih prethodnika i prijatelja.

Condorcetova je zasluga, upravo na području filozofije historije, što je prvi francuski mislilac i filozof koji je napisao sistematsko djelo o toj problematici. Pisano u već navedenim uvjetima bijega i konspiracije, djelo je i moglo biti samo široka skica, nacrt za sveobuhvatniju i širu razradu tih problema. Ipak, i u takvim okvirima, ono je bilo originalno, a i sadrži izvjestan broj misli i stajališta što potvrđuju Condorcetovu lucidnost i genijalnost.

U pogledu spoznaje i njezina razvoja Condorcet slijedi koncepciju Lockea, Turgota i Helvetiusa. Karakteristična je samo upotreba pojmova. Za Condorceta znanost koja se zove metafizika izučava opće činjenice i konstantne zakone sposobnosti ljudske spoznaje i duha. Ali, ako se razmatra razvoj tih sposobnosti u njihovim rezultatima, s obzirom na individuume koji postoje u istom vremenu i danom prostoru, i ako ih se slijedi iz generacije u generaciju, onda imamo sliku razvoja i napredovanja ljudskog duha. A taj razvoj je podvrgnut istim općim zakonima koje vidimo u razvoju tih sposobnosti kod individuuma, jer je on rezultat tog razvoja promatranog kod velikog broja individuuma sjedinjenih u društvo. Ta je slika dakle historijska, ona treba prikazati redoslijed promjena, utjecaje svakog momenta razvoja na sljedeći, modifikacije koje doživljava ljudski rod kroz vjekove, korake koje čini prema istini i sreći. "Takav je cilj," pisao je Condorcet u uvodnim stranicama svoga djela, "djela što sam ga poduzeo, i čiji će rezultat biti da pokaže, pomoću rasuđivanja i činjenica, da priroda nije označila nikakvu granicu usavršavanja ljudskih sposobnosti, da je usavršivost čovjeka stvarno beskonačna; da je napredovanje te usavršivosti odsad neovisno o svakoj sili koja bi ga htjela zaustaviti, nema druge granice nego samo trajanje naše zemlje gdje nas je priroda bacila."[125]

Condorcet je pokušao objasniti taj razvoj čovjeka i njegove historije kao prvenstveno razvoj duha, čovjekove svijesti i spoznaje kojima je on oblikovao i pojedine epohe. Ali, kako ćemo vidjeti, kriterij po kojemu je podijelio historiju na deset epoha nije bio jedinstven. Prvo, drugo i treće razdoblje civilizacije označava ne stanjem duha, nego načinom na koji su ljudi pribavljali sredstva za život, u biti proizvodnjom. Riječ je o prvim zajednicama porodica i plemena koje su se razvijale od zajednice lovaca, pa stočara do zemljoradnje, što je već bio konstatirao i Turgot. Uočavajući da je na određenom stupnju razvoja bila ostvarena proiz-

125 M. J. A. N. C. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*, Pariz, 1970, str. 3.

vodnja koja je zadovoljavala veći broj ljudi nego što je bilo potrebno, Condorcet povezuje s time i pojavu slobodnog vremena ili postojanje pojedinaca koji više nisu bili vezani samo na proizvodnju sredstava za život. Tada po njemu nastaje prvobitna industrija, daljnji razvoj različitih vještina, povećanje stanovništva itd. Tako se "započinje pojavljivati i zora znanosti; čovjek se odvaja od drugih životinjskih vrsta, i više nije ograničen kao one samo na individualno usavršavanje."[126]

Preko razvoja jezika i pisma, a zatim znanosti i umjetnosti, filozofije i prevladavanja raznih predrasuda i obmana razvijao se ljudski rod do danas. Historija tih borbi, nastajanja, trijumfiranja i konačno poraza tih raznih predrasuda činit će i veliki dio ovog djela.

Condorcet se međutim ne osvrće jedino na prošlost i ne misli da je filozofija samo Minervina sova, kako je to mislio Hegel. Zato on i posvećuje posljednje poglavlje svoga djela upravo viziji budućnosti, držeći da je ljudski historijski progres dovoljna osnova za postojanje znanosti koja će "predviđati napredovanja ljudske vrste, usmjeravati ih i ubrzavati."[127]

Svoju podjelu razvoja historije na deset epoha Condorcet započinje s epohom u kojoj su ljudi sjedinjeni u manje zajednice, plemena (*peuplade*). Drži da nemamo direktnih opservacija što je tom stupnju razvoja prethodilo, ali misli da je društvo porodica prirodan početak. Jedna porodica koja se nastanila na povoljnom terenu s obzirom na životna sredstva mogla se umnožavati i stvoriti pleme, a upravo je način njihova pribavljanja sredstava za život ono što ih bitno odvaja i razlikuje od životinjskih vrsta. Ta misao, koju Condorcet baštini i od Turgota i od Helvetiusa, najviši je domet filozofskohistorijske spoznaje do toga vremena i pravi je idejni most prema Marxovoj materijalističkoj koncepciji. "Način proizvodnje oružja, pripremanje hrane, dobavljanje nužnog alata za to pripremanje, način da se konzervira ta ista hrana kroz neko vrijeme, da se učine pričuve za razdoblja kad je nemoguće doći do nove; ta umijeća, posvećena najjednostavnijim potrebama, bila su prvi plod jedne dugotrajnije povezanosti, i prvi znak koji je razlikovao ljudsko društvo od onih što ih stvaraju različite životinjske vrste."[128]

Posve je razumljivo da se ljudska vrsta razlikuje od životinjske i po onome o čemu je također više puta govorio – po čovjekovoj svijesti, govoru, a time i svim onim duhovnim rezultatima znanosti i umjetnosti i ostalih idejnih oblika koje historija poznaje. Ali, jednako je tako danas jasno da je to samo jedna strana onog totaliteta što ga zovemo historija.

126 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 5.

127 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 11.

128 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 15.

Condorcet, nadalje, pokazuje kako su sukobi između tih prvih plemenskih zajednica uvjetovali izbor najboljih pojedinaca kao vođe plemena; kako su i razni sukobi u samoj zajednici doveli do potrebe stvaranja organa koji će meritorno presuđivati u takvim slučajevima, a to su uglavnom bili stariji ljudi s većim životnim iskustvom. To je bilo i "porijeklo prvih političkih institucija"[129].

Zanimljivo je inače da Condorcet drži kako je izum luka, a sigurno i pojedinog oruđa, djelo genija, a nastanak jezika djelo je cijeloga društva. Oboje je, naravno, djelo ljudske vrste. U tom prvom razdoblju razvijaju se i rudimentarni oblici znanosti, što se očituje u primitivnim spoznajama u astronomiji ili medicini, koje su inače povezane s mnogim predrasudama. Ali, u tom razdoblju nastaju već prvi znaci formiranja onih ustanova koje su pogodovale razvoju ljudskog duha i unapređivale ga, ali ga jednako tako često i kočile i zaustavljale. "Podrazumijevam tu formiranje jedne klase ljudi koji raspolažu principima znanosti ili postupcima u vještinama, misterijama i religijskim ceremonijama, prakticiranjem praznovjerja, često i tajnama zakonodavstva i politike. Podrazumijevam tu podvajanje ljudske vrste na dva dijela: jedan je određen da poučava, drugi je stvoren da vjeruje; jedan oholo skrivajući ono čime se hvale da znaju, drugi primajući s respektom ono što se udostojavaju da im otkriju; jedan koji se hoće uzdići iznad razuma; drugi ponizno se odričući svoga i spuštajući se ispod ljudskosti, priznajući drugim ljudima prednosti savršenije od njihove zajedničke prirode."[130]

Ova se razlika nalazi još uvijek kod najprimitivnijih divljaka; oni imaju svoje šarlatane i vračeve. A i nama, još krajem 18. stoljeća, naši popovi nude još mnogo toga iz tih davnih vremena.

Druga epoha karakterizirana je umijećem ljudi da pripitome uhvaćene životinje. To je dugotrajno razdoblje pastirskih naroda. Život postaje više sjedilački, manje naporan, te je omogućavao više slobodna vremena, što je pogodovalo razvitku ljudskog duha. Naučilo se povećavati stada razmnažanjem, koristiti mlijeko, vunu, praviti odjeću, praviti prve tkalačke stanove. U tom se razdoblju već razvija i trgovina, novac, raslojavanje zajednice na bogatije i siromašne, a i pojavu ropstva treba smjestiti u tu epohu. Pojedina plemena, zbog potrebe obrane i ratova, imaju i svoje vođe, pa se i nejednakost u političkim pravima javlja u tom razdoblju. Jednako tako i institut privatnog vlasništva.

Condorcet pretpostavlja da su i prvi koraci u astronomiji načinjeni u toj epohi, kada su pastiri, tokom noćnih čuvanja stada, promatrali zvijezde i otkrivali prva sazvježđa i konstelacije. U to isto vrijeme raz-

129 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 16.

130 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 18.

vija se i umjetnost varanja ljudi da bi ih se iskorištavalo i da bi se uspostavilo neke autoritete zasnovane na "strahu i himeričkim nadama."[131] Tako se počinju razvijati religiozni kultovi, ideje o nadnaravnim bićima i moćima, kao i staleži svećenika, "jedna klasa individuuma koja je imala drske prerogative; koja se odvajala od ljudi da bi ih bolje podčinila; nastojeći da se dočepa isključivo medicine, astronomije, da bi sjedinila ta sredstva radi podjarmljenja duhova, i da im ne dopusti ni jedno sredstvo kojim bi demaskirali njihovu hipokriziju i srušili njihovu tiraniju."[132]

U tom razdoblju dolazi i do spoznaje korisnosti pojedinih biljaka, do njihova uzgoja, čime započinje i novo razdoblje ratarstva. Ono postaje izvor mnogo obilnije prehrane i sigurnijeg života, i time ulazimo u treću epohu.

Treću epohu obilježava razvoj agrikulturnih naroda sve do otkrića pisma. Ono što bitno označuje tu epohu, a i u tom pogledu se Condorcet približava materijalističkoj interpretaciji historijskog razvoja, jest diferencijacija, veća podjela rada. Dok su u prva dva razdoblja svi pojedinci i porodice obavljali gotovo iste nužne poslove, u ovom razdoblju dolazi do bitnih promjena. Kad su pojedinci počeli "bez rada živjeti od proizvoda svoje zemlje, a drugi ljudi od nadnica koje su im oni prvi plaćali; kada su se radovi umnogostručili; kada su postupci u umijećima postali opsežniji i kompliciraniji, zajednički interes je ubrzo pospješio njihovo podvajanje. Opazilo se da se vještina jednog individuuma više usavršavala ako se ona odnosila na manje predmeta; da je ruka činila brže i preciznije manji broj pokreta, kada joj je duga navika te pokrete učinila prisnijim; da je trebalo manje inteligencije da se dobro učini neki posao ako ga se češće radilo i izvodilo."[133]

Ta se podjela rada očitovala u tome što se dio ljudi posvetio kulturi, drugi pravljenju instrumenata. Jednako su tako bile posebne preokupacije čuvanje stada, proizvodnja tkanina. Trgovina se također razvila i proširila te se stvorila nova klasa trgovaca. I tako trima klasama, koje

131 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 23.

132 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 24. Samo iz navedenih odlomaka, a Condorcet je napisao i cijela manja djela protiv Crkve i popova, vidi se da je u tom pitanju bio više učenik Voltairea negoli Turgota. Smatrajući da je sam nastanak religioznih vjerovanja poslužio pojedincima i grupama da tim predrasudama i praznovjerjima obmanjuje mase i prisvajaju mnoge materijalne koristi i političke privilegije – Condorcet je do kraja života bio njihov ogorčeni protivnik. Religiozna vjerovanja i manipuliranja njima držao je jednom od glavnih prepreka slobodnom razvoju ljudskog duha, razvoju racionalne spoznaje i oslobođenju čovjeka od svih tih predodžaba i predrasuda koje sputavaju njegovo osvješćivanje.

133 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 28.

već možemo razlikovati u pastirskom stadiju – klasi vlasnika, klasi sluga koji su radili kod vlasnika i klasi robova – treba sada dodati klasu "radnika svih vrsta i klasu trgovaca."[134]

U tom razdoblju, kada je društvo manje pokretno i kompliciranije, osjetila se i potreba da se odnosi i postupci bolje urede raznim zakonima i uredbama. U tom razdoblju mijenja se i položaj žene, izmedu dva spola nastaje mnogo veća jednakost, iako još ne potpuna.

Pojedini narodi ostali su raspršeni, a drugi su se ujedinili u gradovima, koji postaju ujedno i rezidencije vođa naroda i glavara pojedinih plemena koji su dijelili vlast. Svaki čovjek koji je imao oružje bio je i vojnik, te su se u takvu sistemu, bez obzira i na uzurpacije pojedinih vođa, osjećali slobodnima. Ali, nastajali su iz raznih razloga i unutrašnji sukobi, ograničavanje prevelikih prava vođa i uspostavljanje republika, a gdjegdje i tiranija.

U slučajevima kada je jedan agrikulturni narod podvrgnut dominaciji tuđe nacije, on ne ostavlja svoja ognjišta, nego je prisiljen raditi za osvajače, koji postaju njegovi gospodari. Tako nastaju nove klase: nasljednici vladajućeg naroda i nasljednici pokorenog naroda; nasljedno plemstvo, koje se ne smije brkati s patricijatom u republikama i drugi dio naroda koji je osuđen na rad, zavisnost, poniženje, a da nije rob. U tome je porijeklo feudalizma, koji nije bio neka posebna nevolja u našim predjelima, nego ga nalazimo gotovo na cijelom svijetu u istim epohama civilizacije i uvijek kada je jedan te isti teritorij bio zaposjednut od dva naroda, između kojih je pobjeda uspostavila nasljednu nejednakost.

Sasvim je razumljivo da su i vrline naroda u epohi zemljoradnje, dok još nisu bili ni osvajači ni osvojeni, bile jednostavne, običaji potječu još iz herojskih vremena. U drugom slučaju, kad nastanu procesi osvajanja i podvrgavanja, javljaju se sve nijanse ponižavanja i korupcije, koje despotizam i praznovjerje sobom donose. Nastaje i sistem raznih prepreka, nameta, poreza i ograničavanja djelatnosti, konfiskacija i kazni. S obzirom na umjetnost koja se u to doba razvija, a ostvaruje se u radovima u drvu, kamenu, životinjskim kostima, u prepariranju kože i tkanina, ti primitivni narodi mogu postići veoma veliku vještinu i složenost. Ona može biti i vrlo visoke perfekcije i u naroda koji su dugo bili pod utjecajem raznih predrasuda ili despotizma. "Ali ako se razmotre čuda te ropske radinosti, neće se vidjeti ništa što ukazuje na prisutnost genija; sva savršenstva pokazuju se kao polagano i mučno djelo

134 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 29. Treba svakako imati na umu da Condorcet ovom prilikom ne podrazumijeva pod pojmom "la classe" ono što mi danas shvaćamo. U ovoj upotrebi taj termin označuje staleže i veće grupe ljudi koji se bave različitim poslovima.

dugotrajne rutine; posvuda, kod te radinosti koja nas začuđuje, vide se tragovi neznanja i gluposti koji nam otkrivaju porijeklo."[135]

U tim sjedilačkim i mirnim društvima razvijaju se prva znanja iz astronomije, poznavanja minerala i biljaka, i prvi elementi poznavanja prirode. Ali razvoj je tekao polako i znanost bi ostala dugo u toj djetinjoj fazi da se neke porodice nisu razvile u kaste, koje su ih jače razvile ponajprije zbog svojih interesa. One su naslijedile prve porodice šarlatana i vračeva i upotrebljavale su svoja znanja, a i obmane, mnogo profinjenije. Ponajprije su razvili razna astronomska znanja i bez dalekozora i matematike. Jednako su tako razvili matematiku, posebno geometriju, a i druge prirodne znanosti. Ali, "razvoj znanosti bio je za njih samo drugorazredan cilj, sredstvo da ovjekovječe ili prošire svoju moć. Oni su tražili istinu da bi proširili zablude; ne treba se čuditi da su je tako rijetko našli."[136]

Taj bi razvoj međutim bio nemoguć da ti isti ljudi nisu otkrili umjetnost pisanja, spočetka hijeroglifsko pismo kojim su mogli prenijeti spoznaje i na potomstvo. Također su tijekom vremena stvorili metafizičke predodžbe o svemiru i nastanku svijeta, sisteme raznih mitologija koje su postale osnove "najapsurdnijih vjerovanja, najbesmislenijih kultova, najsramnijih i najbarbarskijih postupaka. Takvo je porijeklo gotovo svih poznatih religija, pri čemu je hipokrizija ili ekstravagancija njihovih izumitelja i njihovih prozelita dodavala nove izmišljotine."[137]

A kad su te svećeničke kaste postigle svoj cilj, nisu imale više želje ni potrebe za daljnjim istraživanjima nego su i zaboravljali mnoge istine koje su se krile u starim alegorijama. Sačuvali su samo ono što je bilo nužno da bi zadržali povjerenje svojih učenika, pa su i sami bili nasamareni od svojih vlastitih izmišljotina. Od toga vremena zaustavlja se svaki napredak znanosti.

Od *četvrte* historijske epohe do zaključno *devete* Condorcetov je kriterij njihove raspodjele razum, prosvijećenost, jednom riječi razvoj ljudskoga duha. Nije potrebno navoditi sadržaje svake te epohe jer se uglavnom radi o prikazu razvoja filozofije, znanosti i umjetnosti, personificiranim

135 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 37-38.

136 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 40. Condorcet je držao da te prve svećeničke i slične kaste nisu imale namjeru prosvijetliti narod, nego njime vladati. Zato mu i nisu priopćavali sve svoje spoznaje, nego samo neke, i to pomiješane s raznim misterijima i zabludama. Oni su odavali samo ono što su mislili da im koristi, a ne ono što bi trebalo ili što su držali istinitim. Tako su imali jednu doktrinu za sebe, a drugu za narod. Tu dvostruku doktrinu favoriziralo je i postojanje različitih jezika. Oni su zadržavali stari jezik, npr. latinski u srednjem vijeku, ili neki drugi strani jezik, koji su samo oni razumjeli (vidi str. 40-41).

137 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 43.

u najpoznatijim ličnostima Evrope do 18. stoljeća, kao i razdoblja dekadencije u srednjem vijeku. Iz tih prikaza i razmatranja izlučit ćemo ono što nam izgleda zanimljivim ili teorijski relevantnim za razumijevanje Condorcetove filozofskohistorijske koncepcije.

Prije svega treba navesti redoslijed tih epoha: *četvrta* epoha sadrži razvoj ljudskoga duha u Grčkoj, do vremena podjela znanosti u razdoblju Aleksandra Makedonskog; *peta* epoha sadrži progres znanosti od njihove podjele do njihove dekadencije; *šesta* epoha govori o propasti prosvijećenosti do njezine restauracije u vrijeme križarskih ratova; *sedma* epoha ide od prvih napredaka znanosti, nakon njezine restauracije na Zapadu, do otkrića tiska; *osma* epoha od otkrića tiska do razdoblja kad su znanosti i filozofija otresli jaram autoriteta i *deveta* epoha od Descartesa do Francuske Republike. *Deseta* epoha posvećena je viziji budućnosti.

Osvijetlimo dakle osnovna i bitna Condorcetova stajališta i sagledavanja navedenoga historijskog toka i razvoja ljudskog duha. Sasvim je razumljivo da Condorcet daje visoko mjesto grčkoj filozofiji, znanosti i umjetnosti iz kojih se razvija i cjelokupna evropska kultura. To je već bio i opći stav napredne misli tadašnjeg vremena. Od prvih oživljavanja grčke i rimske misli i umjetnosti u razdoblju humanizma i renesanse, 18. stoljeće već označuje visoke domete tih istraživanja. Već navedena Montesquieuova rasprava o uzrocima veličine Rimljana i njihove propasti (1734), Voltaireovi filozofskohistorijski spisi, Gibbonova magistralna historija Rima (*Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776), Winckelmannova istraživanja antičke umjetnosti, filozofska oživljavanja antičkih genija (Demokrita, Platona, Aristotela, Epikura i dr.) samo je ukazivalo da su svi oni u starim Grcima i donekle rimskoj znanosti gledali svoje najsjajnije uzore. Zato i Condorcet tim velikanima ljudskoga duha od Talesa i Demokrita do Platona, Aristotela i Epikura, od Homera do Sofokla, Euripida, Tukidida itd. pridaje posebno i najuzvišenije mjesto u tom razvoju.

No Condorcet, kako već rekosmo, ne analizira i ne osvjetljuje samo linearno taj razvitak nego ga zanimaju i međusobni utjecaji svih ostalih faktora na taj razvoj. Zato i piše da će pokazati utjecaj oblika vladavine, sistema zakonodavstva i duh religioznih kultova na razvoj filozofije, kao i njezin utjecaj na te ustanove. Također drži da su sloboda, prosvijećenost, umjetnost pridonijele poboljšanju i ublažavanju običaja.

Od vremena Aristotela, koji je u svojoj filozofiji obuhvaćao gotovo sve znanosti, osjetila se potreba njihove podjele i osamostaljivanja. Matematika i fizika čine jedan poseban dio, a zatim se odvajaju i astronomija, medicina itd. Znanosti nalaze svoj azil u Egiptu, osobito Aleksandriji, gdje preživljuju i nakon propasti Grčke. Condorcet posebno navodi

razvoj matematike i fizike (Arhimed), algebre (Diofant), astronomije (Hiparh), medicine (Hipokrat), prirodne historije (Plinije), te utjecaj što su osobito atenske škole (Akademija, Licej, Vrtovi Epikura) te skepticizam i stoicizam imali na razvoj rimskoga duha.

Uspon Rima promijenio je sudbinu velikog dijela tadašnjeg svijeta i utjecao na razvoj ljudskog duha koji osjećamo do danas, kaže Condorcet. S obzirom na to da su bili ratnička nacija, "znanosti, filozofija, umjetnost crtanja bili su uvijek strane biljke na tlu Rima"[138], te je "jurisprudencija dakle jedina nova znanost koju dugujemo Rimljanima"[139].

Gotovo su sve religije u Rimu bile nacionalne, a sa sve većim slabljenjem i propadanjem Rima jedna od tih religija, nastala u Palestini, postaje sve snažnija i raširenija. Duh te nove religije bolje je odgovarao vremenu dekadencije i nesreće. Ali prva karakteristika kršćanstva bila je prezir prema znanosti. Oni su se odmah svetili uvredama filozofije, koja je razobličavala njihova praznovjerja, izmišljotine i neznanstvene fantazmagorije. "Tako je trijumf kršćanstva bio signal za potpunu dekadenciju i znanosti i filozofije."[140]

U šestoj, sedmoj i osmoj epohi Condorcet pokazuje sudbinu razvoja ljudskog duha od te početne dekadencije prosvijećenosti do njezina oživljavanja, otkrića tiska, vremena kad su filozofija i znanost već uspjele zbaciti jaram crkvenoga i feudalnog autoriteta. U srednjem vijeku je, po njegovu mišljenju, Evropa, sabijena između svećeničke tiranije i vojnog despotizma, očekivala u krvi i suzama trenutak kada će nova prosvijećenost omogućiti ponovno rađanje slobode, humaniteta i vrline.

To je razdoblje provale barbara, a poznati su ignorancija i običaji tih barbara. Međutim, upravo je usred te stupidne divljine proizašlo uništenje ropstva. Kmetovi su obrađivali polja pobjednika, te su vladari tražili u ratovima ne više robove nego zemlju i kolone. "Rob je bio čovjek osuđen slučajno na takav položaj, kakvome je ratni udes mogao jednog dana izložiti njegova gospodara. Kmet je bio individuum jedne niže i degradirane klase."[141]

Osvajanja su tako dovela Zapad u burno i anarhično stanje, u kojemu je narod stenjao pod trostrukom tiranijom: kraljeva, vojnih vođa i svećenika; ali, ta je anarhija u svojim njedrima nosila i klice slobode.[142]

138 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 76.

139 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 78.

140 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 84.

141 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 92.

142 Vidi Condorcet, *ibid.*, str. 95. Izostavljam mnoge pasaže Condorcetovih analiza, odnosno crkvene vlasti koja je raznim mjerama i kažnjavanjima, tiranijom, presijom, fanatizmom, izdajama, lukavstvima, nevjerom i sl. vladala masama. Vidi npr. str. 90, 91. i osobito 94, 96-98.

Condorcet također visoko cijeni doprinose Arapa razvoju ljudskoga duha, filozofije, znanosti i umjetnosti. S jedne strane najapsurdnija praznovjerja i predrasude, a na drugoj sja genij znanosti. I zato je on zasjao samo nakratko, da bi opet pao u tamu. Rođen među Arapima u njedrima despotizma i religioznog fanatizma, bio je samo "prolazna iznimka od općih zakona prirode, koji određuju porobljene i praznovjerne narode na niskost i ignoranciju."[143] Zato i upozorava Condorcet suvremenike da ustraju u jačanju i širenju prosvijećenosti ako žele postati i ostati slobodni.

Za daljnji razvoj evropske historije i evropskoga duha važno mjesto imaju križarski ratovi, koji omogućuju veću komunikaciju među narodima, nadalje stvaranje moćnih republika u Italiji, slobodnih gradova u sjevernoj Njemačkoj, kao i snažniji ekonomski razvoj toga vremena. Mehanička umijeća doživljavaju procvat, što uvjetuje brži razvoj društva u cjelini. Kultura svile, mlinovi na vjetar, industrija papira, točnije mjerenje vremena i osobito izum kompasa, baruta i tiska omogućili su nešto kasnije pravu revoluciju u društvenim odnosima. Ne samo da su potakli daljnja otkrivanja nepoznatih svjetova nego je stvarano mnogo šire i snažnije javno mnijenje, koje se na taj način sve više oslobađalo političkih i religioznih okova. "Tek je u toj epohi čovjek mogao upoznati zemlju koju nastanjuje; proučavati, u svim zemljama, čovječji rod promijenjen dugim utjecajem prirodnih uzroka ili socijalnih institucija; promatrati proizvode zemlje ili mora u svim temperaturama, i u svim klimama; ... djelovanje trgovine, koja je dala novi polet industriji, pomorstvu i, nužnom povezanošću, svim znanostima i svim umijećima; snagu koju je ta aktivnost dala slobodnim narodima da se odupru tiranima, pokorenim narodima da razbiju svoje lance, da barem olabave lance feudalizma: takve su bile sretne posljedice tih otkrića."[144] I ovdje se vidi kako je Condorcetova interpretacija historije nastojala obuhvatiti totalitet društvenih zbivanja i da je bio daleko od one jednostranosti koja je samo umu, duhu, bez obzira na to da li empirijskom ili metafizičkom, pripisivala stvaralačke potencije.

U daljnjem prikazu i analizi razvoja historije Condorcet naglašava značenje pojave reformatorskih pokreta u Katoličkoj crkvi (Wyclif, Hus, Luther i dr.), izgradnje filozofske teorije prirodnog prava i društvenog ugovora (Althusius, Languet, Harrington, Hobbes, Locke i dr.), razvoja fizike, znanosti i umjetnosti (Galilei, Kepler, Bernard de Palissi, Bacon, Descartes i dr.), te je osmo poglavlje završio konstatacijom kako ljudski duh nije još bio slobodan, ali je već spoznao da je za to bio stvoren.

143 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 102.

144 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 122-123.

Od tog vremena bivalo je sve jasnije da će lanci koji su okivali ljudski duh biti ubrzo slomljeni.

Odmah na početku rasprave o zbivanjima u devetoj epohi od Descartesa do Francuske Republike, Condorcet konstatira da "nakon dugotrajnih zabluda, nakon što su lutali u nepotpunim i maglovitim teorijama, pisci su spoznali napokon istinska prava čovjeka, i da ih izvedu iz te jedine istine, *da postoji jedno osjetilno biće, sposobno da oblikuje rasuđivanja i da stječe moralne ideje*."[145]

Materijalistička antropološka osnova čovjekove historije za Condorceta je, kao i za mnoge njegove filozofske prethodnike teorije društvenog ugovora, bilo jedno od najvećih, najsjajnijih dostignuća ljudskog uma i razuma. Za sve je prosvjetitelje ta materijalistička teorija, bez obzira na krajnja ontološka stajališta pojedinaca, bila dokaz o slobodi kao konstitutivnom momentu čovjeka, o pravu čovjeka na demokraciju, tj. na formiranje takva društvenog i političkog uređenja koje mu najbolje odgovara i na konstituciju, što je samo značilo da je prosvjetiteljski racionalizam radikalno odbacio cjelokupno mnogovjekovno nastojanje Crkve i teologije da teološkim, tj. neznanstvenim putem opravdaju feudalno-crkvenu vladavinu. Condorcet je među tim velikim misliocima, o kojima i sam govori u svome djelu, bio jedan od najgorljivijih i najdosljednijih zastupnika takva racionalizma.[146]

Navodeći glavne protagoniste te nove prosviječenosti i revolucionarne teorije o čovjeku kao stvaraocu svoje historije, u svim dimenzijama svoje svestrane aktivnosti, Condorcet je zaključio da se nakon tih dostignuća više nije "usudilo dijeliti ljude na dvije različite rase, od kojih je jedna predodređena da vlada, druga da sluša; jedna da laže, druga da bude varana; postalo je nužno priznati da svi imaju jednako pravo da budu obaviješteni o svim svojim interesima, da poznaju sve istine; i da ni jedna vlast koja je od njih uspostavljena nad njima samima ne može imati pravo sakriti im bilo koju."[147]

Filozofi su bili, kaže Condorcet, oni koji su branili i zastupali interese cijelog čovječanstva, bez obzira na razlike zemalja, rasu ili sekte. Oni su, usprkos razlikama u njihovim spekulativnim koncepcijama,

145 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 149.

146 Condorcet na ovim stranicama svoga djela spominje glavne ličnosti toga pokreta moderne prosviječenosti: Sidneya, napose Lockea, Leibniza, škotske filozofe Stewarta i Smitha, Collinsa i Bolingbrokea u Engleskoj, Baylea, Fontenella, Voltairea i Montesquieua u Francuskoj, kao i njihove sljedbenike, među koje su spadali i Condorcetovi učitelji d'Alembert i Turgot, da bi zaključio kako su svi oni, svojim talentom, borbenošću i dosljednim humanističkim načelima slijedili svoj bojni poklič: *raison, tolérance, humanité* (vidi str. 151-161).

147 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 151.

činili falangu protiv svih zabluda i svih oblika tiranije. A to je bila borba za prirodna prava čovjeka, za slobodu misli i izražavanja, slobodu industrije i trgovine, za olakšanje života naroda, za zabranu svih krivičnih zakona protiv drugih religija, za dokidanje torture i barbarskih kazni, za mnogo blaže krivično zakonodavstvo, za jednostavniji građanski zakonik, primjereniji razumu i prirodi; za indiferentnost prema religijama koje zapravo spadaju u praznovjerja i političke izmišljotine; protiv svih hipokrizija fanatizma i predrasuda i za oduševljeno širenje prosvijećenosti, razuma i čovječnosti. Iz toga je izrastao osjećaj humanizma koji je bio prirodna posljedica tih principa i on se sve više probija u svijesti, zakonima i institucijama, čak i kod onih naroda koji su još pod despotizmom.[148]

Ti su napredni duhovi na kraju razvili novu doktrinu koja treba zadati posljednji udarac toj zgradi predrasuda: ideja o "beskonačnoj perfektibilnosti ljudskog roda, doktrini kojoj su Turgot, Price i Priestley bili prvi i najsjajniji apostoli; ona pripada desetoj epohi, gdje ćemo je široko razviti."[149]

Govoreći o razvoju matematike i drugih prirodnih znanosti, Condorcet također pokazuje i njihovo stalno usavršavanje, kao i porijeklo iz potreba, i njihovu korisnost za samu praksu. Deklamacije o nekorisnosti teorije samo su pokazivale ignoranciju tih deklamatora. Neuspjeh pojedinih teorija nije proizlazio iz njihove dublje zasnovanosti, nego iz njihove nesavršenosti. Ta razmatranja dovode do generalne istine da se u "svim umijećima teorijske istine nužno modificiraju u praksi"[150]. Stalnim odnosom prema potrebama, sredstvima, praksi mogu se prevladati uske granice gdje predrasude protiv teorije prijete da zaustave razvoj umijeća i da se ujedno otklone one zablude u koje može dovesti nespretna upotreba teorije.

Posebno mjesto u Condorcetovim teorijskim razmatranjima pripada njegovoj koncepciji da treba nastojati i društveni proces racionalno odrediti i precizno iskazati kao i prirodni. Za to nisu dovoljni mehanički zakoni i teorije, nego račun vjerojatnosti i statistika, o čemu će još biti riječ u završnom, desetom, poglavlju. Ali već ovdje možemo reći da je

148 Vidi Condorcet, *ibid.*, str. 164-165.

149 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 166. Na str. 217-221. Condorcet govori o tom problemu. Kao i na nekim drugim stranicama svoga djela, što smo već naveli, Condorcet je ostao dosljedan ideji o tome da je razvoj čovjekovih mogućnosti, i spoznajnih i materijalnih, beskonačan. Nakraju on izričito kaže, ako opseg čovječje glave i ostane isti, instrumenti koje čovjek može upotrebljavati umnažat će se i usavršavati; jednako će se tako i jezik razvijati i više precizirati s obzirom na ideje koje fiksira i određuje. Otkrivanju novih istina nema kraja (str. 217-221).

150 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 186.

Condorcet začetnik onih teorijskih napora koji će u 19. i 20. stoljeću nastojati da se historijski proces shvati također kao zakonit, ali različit od mehaničkoga prirodnog. Da će i zbog toga upravo problem nužnosti, slučajnosti i predvidljivosti historijskih procesa morati biti drukčije tretiran nego u mnogi prirodnim znanostima.

Deseta je epoha posvećena budućemu progresu ljudskoga duha. I to je također originalnost Condorcetove filozofskohistorijske koncepcije, koja se razlikuje od već tada poznatih komunističkih i socijalističkih utopija, jer ne teži koncipiranju idealnoga društva nego uvidima u mogućnosti čovjeka. Jer, ako čovjek poznaje zakone historijskih fenomena; ili, ako su mu i nepoznati, može na temelju iskustava prošlosti s velikom vjerojatnošću predviđati buduće događaje. Zašto bi bio himerički pothvat da se zacrta slika buduće historije na temelju prošlih iskustava i rezultata? "Naše nade u budućnost ljudskog roda", kaže Condorcet, "mogu se svesti na ove tri važne točke: na destrukciju nejednakosti među narodima; na progres jednakosti u jednom te istom narodu; napokon, na stvarno usavršavanje čovjeka."[151]

Više u formi pitanja, kao što je koncipirano gotovo cijelo ovo poglavlje, a u izvjesnoj mjeri i neka prethodna, Condorcet misli da nema ozbiljnijih razloga koji bi mogli opovrgnuti pretpostavku da će svi narodi jednoga dana postići isti stupanj razvitka kao i oni koji su tada bili najslobodniji i najprosvjećeniji, kao npr. Francuzi i Anglo-Amerikanci. On ne misli da postoje narodi koje je priroda osudila da nikad ne uživaju u slobodi ili da njihov razum ne dođe do izražaja.

Prvobitni je razvoj doveo do veće nejednakosti među narodima, pa i unutar njih samih. Ali Condorcet drži da će daljnji razvoj slabiti i umanjivati te razlike, i tolerirati samo one koje su korisne za interes svih, jer će one "favorizirati progres civilizacije, obrazovanja i radinosti, a da ne dovede ni do zavisnosti, niti ponižavanja, niti osiromašivanja."[152]

Čovjek će se dakle, po njegovu mišljenju, približavati onom razdoblju u kojemu će svi raspolagati dovoljnom prosviješćenosti da se ponašaju i međusobno odnose prema vlastitu razumu. Odgovarajući tako na tri postavljena pitanja, Condorcet drži da se, promatrajući dosadašnji razvoj znanosti što ga je civilizacija postigla, razvojni put ljudskoga duha i njegovih potencija, može sa sigurnošću pretpostaviti da "priroda nije postavila nikakvu granicu našim nadama"[153].

Ako se razmotri historijat naših odnosa i postupaka u Africi i Aziji, vidjet će se naši monopoli u trgovini, naše prijevare i izdaje, naš san-

151 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 203-204.

152 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 204.

153 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 205.

gviničan prezir za ljude druge boje puti ili druge vjere. Ali, mi im jednako tako možemo i moramo pomoći da se izvuku iz zaostalosti i da postanu ravnima i najrazvijenijim nacijama. A razvoj tih naroda bit će brži i sigurniji od našeg, jer će od nas dobiti ono za što je nama trebalo mnogo vremena da otkrijemo. Mnoge zablude koje smo mi morali prevladavati tokom razvoja i u borbi sa silama mraka, oni neće morati preživjeti. “Doći će dakle taj čas kada će sunce obasjavati na Zemlji samo slobodne ljude i priznavati kao gospodara samo njihov razum; kada će tirani i robovi, popovi i njihovi glupi i hipokritski instrumenti postojati samo u historiji i u kazalištima.”[154]

Ako razmotrimo historiju društava, vidjet ćemo da često postoji veliki raspon između prava koja priznaje zakon i prava koja građani stvarno imaju; između jednakosti koja je određena političkim institucijama i stvarne jednakosti medu individuama. A ta je činjenica uvijek rađala nemile i teške posljedice. Te razlike imaju, po Condorcetu, tri glavna uzroka: “nejednakost u bogatstvu, nejednakost u položaju između onog čija se sredstva za život, osigurana za njega samog, prenose na njegovu obitelj, i onoga čija sredstva zavise od trajanja njegova života, ili čak od dijela njegova života kad je sposoban za rad; i, konačno, nejednakost obrazovanja.”[155]

Trebat će pokazati da se te tri vrste nejednakosti moraju postupno smanjivati, a da se nikad potpuno ne ponište; jer one su i prirodni i nužni uzroci, te bi bilo apsurdno i opasno htjeti ih uništiti. I u ovim mislima Condorcet, kao nadahnuti humanist i revolucionar, nadvladava svoju društvenu i klasnu osnovu i svojim mislima prodire u jednu još nejasnu budućnost, ali koja će za njega ipak biti budućnost razuma, tolerancije, prijateljstva i suradnje. Iako su neki Condorcetovi stavovi morali biti ovisni i o cjelini tadašnjih društvenih odnosa i njihovoj dinamici sukoba, utopijski elementi u mnogome nadvladavaju empirijsko-pozitivističke. A to je još jedan dokaz da su najveći duhovi čovjekove historije uvijek svojom mišlju, svojim idejama i nadama zakoračivali u daleku, još neosvijetljenu budućnost.

Svojim razmišljanjima o nejednakosti među ljudima i klasama Condorcet je dolazio do zaključka da postoje mnogi objektivni uzroci koji vode nejednakosti, zavisnosti pa čak i siromaštvu i koji stalno “ugrožavaju najbrojniju i najaktivniju klasu naših društava.”[156] Condorcet drži da treba pojačati brigu društva različitim socijalnim mjerama prema onima koji su dospjeli u teški položaj, i time se zalaže za određeni oblik

154 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 210.

155 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 211.

156 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 212.

socijalne države koja bi na taj način smanjivala nastale disproporcije. Jednako je tako držao da nema velike opasnosti s obzirom na mogućnost nedostatka sredstava prehrane, jer napredak znanosti omogućit će mnogo veću proizvodnju na istim zemljišnim parcelama. Ali, ako se ujedno povećava i broj stanovništva, neće li taj moment doći u sukob s onim što je prije rečeno? Condorcet pretpostavlja da bi moglo u nekoj dalekoj budućnosti doći i do tog problema. Ali, tada će i čovjek biti na mnogo višem stupnju razvoja i svoga razuma i svoje znanosti i ljudi će znati da "ako oni imaju obveze za bića koja još ne postoje, one se ne sastoje u tome da im se dade egzistencija, nego sreća; one imaju za objekt opće dobro ljudskoga roda ili društva u kojima žive; obitelji za koje su ta bića vezana, a ne djetinjastu ideju da se zemlja opterećuje beskorisnim i nesretnim bićima."[157]

I ovdje se očituje Condorcetova racionalnost i duboki osjećaj za ljudsko nadvladavanje vjekovne religiozne predrasude u pogledu ograničavanja poroda, što još i današnje čovječanstvo nije u mnogim zemljama skinulo s dnevnoga reda svojih preokupacija.

S obzirom na to da se ovdje radi o socijalnim pojavama, a njihov broj kombinacija i odnosa je beskonačan, potreban je i drugačiji znanstveni pristup tim pojavama. Condorcet se i na kraju svoga djela vraća svojoj ideji o računu vjerojatnoće koji bi jedini mogao dati mogućnost i znanstvenog, što objektivnijeg predviđanja socijalnih zbivanja, bez čega i nema neke ozbiljnije socijalne regulative. "Primjena računa kombinacija i vjerojatnoće na te iste znanosti obećava napredak, utoliko važniji što je ona u isti mah jedino sredstvo da se njihovim rezultatima dade preciznost, gotovo matematička, i u tome procijeni stupanj izvjesnosti ili vjerojatnosti."[158] Ali, ova aplikacija učinila je tek prve korake i ona mora otvoriti sljedećim generacijama izvor prosvijećenosti i spoznaja jednako toliko neiscrpnih koliko je i sama znanost o računu, broj kombinacija i odnosa koji se mogu podastrijeti. Nadalje, treba raditi na preciziranju znanstvenog jezika, koji je još uvijek neodređen i maglovit, a isto tako i na stvaranju "univerzalnog jezika" radi što bolje znanstvene komunikacije.[159]

Za stvaranje sretnije i razumnije zajednice Condorcet misli da je potrebno prevladati i odbaciti sve predrasude o kojima je bilo riječi; predrasude o nejednakosti naroda, o crnoj rasi kao inferiornoj, o nejednakosti spolova, o ratovima kao nekoj neotklonjivoj nužnosti, jer će narodi većom prosvijećenošću shvatiti da je "rat najkobnija nevolja, najveći

157 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 222-223.
158 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 224.
159 Vidi Condorcet, *ibid.*, str. 233-235.

zločin."[160] Progres ljudskoga duha nužno dovodi do progresa svih ostalih strana i momenata koji čine ljudski život, kao što i ovi povratno djeluju na njegov razvitak. Napredak je znanosti i obrazovanja beskonačan, pa se svaka generacija nalazi na višem stupnju od prethodne. Razvoj ljudskoga roda zato je beskonačan, i to u dva smisla. Ponajprije, prosječno će se trajanje ljudskog života stalno povećavati i mi ne znamo granice koje je priroda tome odredila. I drugo, razvoju intelektualnih i moralnih ljudskih potencija također nije moguće postaviti bilo kakve granice.

Tako ova racionalna slika ljudskog roda, koju je Condorcet ocrtao u ovih deset epoha, s optimističkom vizijom budućnosti čovječanstva koje je slobodno od okova i neprijatelja napretka i koje nezadrživo korača stazom istine, vrline i sreće, pruža filozofu prizor koji ga tješi s obzirom na zločine i nepravde koje još postoje i kojima je i on još česta žrtva. Samo nekoliko mjeseci nakon dovršetka ovoga važnog djela, pisanog na bijegu i skrivajući se od progona, i Condorcet je postao žrtvom velikoga historijskog zbivanja koje je i sam misaono pripremao i u njemu najaktivnije sudjelovao!

Kasnija konzervativna građanska misao nije mogla s oduševljenjem prihvaćati mnoge temeljne misli francuskih prosvjetitelja, a osobito Condorceta. Iako se on nije deklarirao za dokidanje privatnog vlasništva kao njegovi napredni nasljednici i učenici, ipak je bilo veoma jasno da je već tada digao glas protiv mnogih bezakonja i nehumanosti koja su pratila građansko društvo u usponu. Ustao je protiv velike imovinske nejednakosti, protiv ropstva, nejednakosti spolova i za tip socijalne države koja tek danas s mukom traži svoje mjesto pod historijskim suncem. Upravo zbog toga postoji u literaturi često podcjenjivanje filozofskog i misaonog doprinosa francuskih prosvjetitelja razvoju čovječanstva, što se u svakom pogledu mora korigirati. Posebno u vezi s filozofskohistorijskom problematikom, svojom sistematskom razradom historijskog razvoja, a posebno teorije progresa, uočavanjem raznih faktora koji djeluju u toj jedinstvenoj historijskoj cjelini, te uočavanjem da se historijskim zbivanjima mora prilaziti drukčijim metodskim instrumentima (zakon vjerojatnoće) i sagledavanjem razvojnih perspektiva ljudskoga roda na temelju dosadašnjih iskustava i rezultata razvoja ljudskog duha i cjelokupne znanstvene i materijalne prakse – Condorcet zauzima vidno mjesto u historiji filozofske misli.[161]

---

160 A. N. C. Condorcet, *ibid.*, str. 229.

161 Ako se historizmom drži historijski način mišljenja, tj. shvaćanje da ni historija ni čovjek nemaju nikakve granice u svojim promjenama, da je perfektibilnost i historije i čovjeka beskonačna, onda se taj bitni novum ne može ograničiti na Montesquieua i Voltairea, kao što čini Meinecke, a Turgotove i

Francuski prosvjetitelji i enciklopedisti genijalno su postavili gotovo sve bitne ideje filozofije historije toga vremena i više-manje ih lucidno i osvijetlili. Svima njima nedostaje sustavnost i zatvorenost velikih sistema njemačke klasične filozofije. Ali, oni nisu bili profesori filozofije kojima je izgradnja cjelovitih sistema bio glavni životni zadatak. Oni su bili prave renesansne stvaralačke ličnosti, usko povezane sa svojom historijom i dokraja u njoj angažirani. Zato je i njihova filozofija, ako i nema uvijek dovoljnu razrađenost i analitičnost, sustavnost i dosljednost izvođenja, bogata idejama i životno inspirirana. Oni su bili pravi angažirani mislioci koji su svoje talente raskošno rasipali na mnogim područjima. Voltaire je bio i pjesnik, dramatičar, historičar i pamfletist, La Mettrie liječnik, Diderot književnik, izvanredni esejist i glava najvećega literarnog i kulturnog pothvata stoljeća, Turgot poznati ekonomist i državnik, Rousseau se dijelom izdržavao prepisivanjem nota i drugim literarnim aktivnostima, d'Alembert je bio proslavljeni matematičar i fizičar, Helvétius i Holbach plemići u čijim se salonima stvarala filozofska revolucija i pripremala stvarna historija, Condorcet je bio matematičar i politički angažirani pisac te tvorac žirondinskog ustava za vrijeme Revolucije.

Jednom svojom filozofskom košarom ideja francuski su prosvjetitelji neposredno utjecali na filozofske i socijalne koncepcije njemačkih velikih idealista, koji su ih zdušno i temeljito čitali. Drugom svojom stranom njihove su ideje nadilazile socijalne građanske temelje i izravno uvirale u francusku i evropsku socijalističku misao. Njihove velike ideje nisu se još dokraja realizirale niti na ovomu našem evropskom tlu, pa su za sve nas i danas žive i inspirativne.

Condorcetove koncepcije, koje su po mom mišljenju – a to sam u analizi i prikazu tekstova pokazao – bile bitan prilog takvu načinu mišljenja, proglasiti više "prethistorijom pozitivizma nego historizma, jer u njima nije dominirao smisao za individualno, nego za tipično i općevažeće, a napredak prema većoj usavršenosti čovječanstva, u što je ona vjerovala (francuska filozofija historije druge polovine stoljeća, P. V.), shvatila je kao proces koji počiva na općim zakonima" (F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, str. 180). To bi značilo da se u filozofa uopće ne bi moglo govoriti o historizmu, jer je bit filozofskog razmišljanja upravo opće, generalno, pa je prikaz individualnog, pojedinačnog predmet historije. Bit historizma naprotiv jest razvojno shvaćanje i interpretiranje historije, svijest o promjenjivosti, razvoju i propadanju ali i progresu ljudskoga duha i historijskih socijalnih oblika i odnosa. A tome su upravo Turgot i Condorcet pridonijeli ponajviše. Inače je i francuska i njemačka romantika (ne svi njihovi predstavnici) pokušala francusko prosvjetiteljstvo dezavuirati upravo u vezi s tom problematikom, proglašavajući 18. stoljeće "nehistorijskim". Na to se ideološko sljepilo i neobjektivnost već više puta ukazivalo i u marksističkoj literaturi (Marx, Engels, Plehanov, Lukács i dr.) te u građanskoj Dilthey, a osobito E. Cassirer u svojemu djelu *Die Philosophie der Aufklarung*.

Francuski su prosvjetitelji bili u svakom pogledu najrevolucionarniji i najradikalniji mislioci građanstva. Upravo na području filozofije historije, filozofske antropologije i socijalne filozofije građanska misao je u njihovim djelima dosezala svoje vrhunce. Na tom su području i bogatiji mislima i idejama od velikih njemačkih idealista koji su na svoj način i prema svojim historijskim mogućnostima prihvaćali mnoge njihove ideje (razvoj duha u etapama, razvoj ideje i prakse slobode, o racionalnom i strastima, o ulozi velikih ličnosti u historiji, perfektibilnosti čovjeka itd.). Samo što su francuski prosvjetitelji, iz razloga koje smo već naveli, bili realniji i u mnogo čemu se približavali materijalističkom, tj. realnom i konkretnom sagledavanju problema. Njihov se čovjek nije bio pretvorio u samosvijest, a duh u apsolut, nego je to bio realni, ovozemaljski, osjetilni čovjek, a mišljenje je bilo njegovo, čovjekovo mišljenje. Teološko-metafizički ostatak, koji je opterećivao cjelokupni misaoni i filozofski sistem njemačke klasike, ovdje je bio prevladan i prije Feuerbacha i Marxa.

Njihovi glavni mislioci (La Mettrie, Turgot, Helvetius, Diderot, Holbach, Condorcet) dolazili su i do krajnjih i dosljednih materijalističkih koncepcija, što je zapravo i nadilazilo građanske idejne horizonte. Jer građanska klasa, kao ni njezini kasniji ideološki zastupnici, u većini slučajeva nisu bili idejno materijalistički usmjereni.

Bili su to veliki duhovi koji su pripremali najdublju građansku revoluciju i zaista stvarali historiju. Bilo je u njihovim mislima i shvaćanjima i velikog zanosa i uvijek prisutnog utopijskog elementa, što je karakteristika svakoga revolucionarnog mišljenja. Bilo je i iluzija i prevelikog hitanja u budućnost. Ali to nisu mogli nikada razumjeti filistarski umovi kojima nisu poznati zanosi historijskog stvaralaštva.

Veliki umovi čovječanstva, a osobito oni koji su otvarali nove idejne i historijske horizonte, poput francuskih prosvjetitelja, ostavljali su svojim duhovnim stopama neizbrisive tragove u memoriji i stvarnosti historije.

2. FILOZOFIJA HISTORIJE U NJEMAČKOJ U 18. I POČETKOM 19. STOLJEĆA

Historijski uvod

Sve do druge polovine 18. st. Njemačka nije igrala neku vidniju ulogu u filozofiji. U cijelom tom rasponu od nekoliko stoljeća jedino se Leibniz mogao staviti uz bok već spomenutih velikih mislilaca građanstva. Razlozi su u najvećoj mjeri u specifičnoj njemačkoj historiji toga vremena, koja nije poznavala oslobodilačku atmosferu talijanskih komuna u 14. i 15. st., ekonomsku snagu i snažan oslobodilački otpor nizozemskoga građanstva ili revolucionarni savez engleskoga građanstva i dijela plemstva protiv težnji engleskog apsolutizma. U Njemačkoj, historijski tokovi idu gotovo obrnutim smjerovima. Njemačko građanstvo nije uspjelo sve do druge polovine 19. st. postati samostalnom i odlučujućom silom. Polovičan uspjeh njemačke reformacije, poraz njemačkoga seljaštva početkom 16. stoljeća i Tridesetogodišnji rat u 17. stoljeću prouzročili su ekonomsku stagnaciju koja je njemačku građansku klasu izbacila iz historijske igre za gotovo dvije stotine godina. U tim ratnim pustošenjima, što su konkurenti u pomorskoj trgovini, naročito Engleska i Nizozemska, dobro iskoristili, propadala je i njemačka Hansa koja je sjevernu Njemačku bila izvukla iz srednjovjekovne zaostalosti.

Njemačka je nakon svih tih zbivanja ostala feudalno rascjepkana na golem broj kneževina i kraljevina u kojima su njemački plemići vodili plitki ali i despotski dvorski život, za koji su još i u 18. st. prodavali svoje seljake-kmetove drugim državama, ponajviše za ratne svrhe. Njemački knezovi toga vremena bili su upravo paradigma feudalnoga despotizma i ograničenosti, te je u čitavoj historiji svijeta, kako je pisao Mehring, "teško naći klasu koja bi bila toliko vremena tako siromašna duhom i snagom, a u isto vrijeme tako neizmjerno bogata ljudskom pokvarenošću – kao što su to bili njemački kneževi od 15. do 18. stoljeća."[162]

Građanska klasa nije bila nacionalno ujedinjena kao što je bio slučaj u susjednim zapadnim zemljama, nego također rascjepkana i oslab-

162 Franz Mehring, *Die Lessing-Legende*, Berlin 1963, str. 89.

ljena u mnogim kneževinama koje su bile odijeljene i carinskim granicama. Njihova egzistencija, posebno ljudi u državnim službama, ovisila je o hirovima feudalnih junkera koji su mnoge od najznačajnijih ljudi znanosti i filozofije protjerivali iz svojih feudalnih domena, a svoj bijes često iskazivali i bičem na ulicama. Nijedan od njemačkih značajnijih umova u razdoblju od 16. do 19. stoljeća nije prošao bez izvjesnih šikaniranja i progona. Od Leibniza i Wolffa do Thomasiusa, Lessinga, Winckelmanna i Herdera.

Sasvim je razumljivo da su njemački učenjaci i filozofi glavne inspiracije nalazili kod svojih građanskih kolega u razvijenijim zemljama zapada, u kojima se, kako smo već vidjeli, provodila prava filozofska, znanstvena i kulturna revolucija. To podražavanje tuđim uzorima od strane njemačkih učenjaka bio je "prvi pokušaj probuđenih građanskih elemenata da izvuku svoju klasu iz duboke močvare. Za tu svrhu nije postojalo drugo sredstvo; plodovi, kojima je urodilo domaće raslinje ortodoksnog luteranstva bili su samo prah i pepeo. Ali, težak je to i nezahvalan posao udahnuti nov život sasušenu stablu, koje iz svojih korijena ne vuče više hranu – usađujući mu grane tuđih stabala. Tek kad se u samome stablu ponovo probudio izvjestan život, kad su se građanske klase u Njemačkoj počele ekonomski malo uzdizati, dakle otprilike od sredine prošlog stoljeća, počele su i tuđe grane sraščivati s domaćim stablom. A dotle nije njemačkim učenjacima preostajalo ništa drugo nego da svoju duhovnu hranu, ili čak svoju domovinu, potraže u inozemstvu. I to utoliko više što je u Njemačkoj vladajuća kneževska klasa gledala na njemačko obrazovanje ili neprijateljskim, ili sasvim ravnodušnim pogledima, ili pak s jednim vrlo dvosmislenim interesom, naime s interesom da ga iskoristi za svoj sitni despotizam. Ona je njemačke učenjake ili puštala da skapavaju od gladi, ili ih je tjerala preko granice, ili dovodila na svoje dvorove, i teško je reći koji je od ta tri slučaja bio kobniji po one s kojima se tako postupalo.

S toga gledišta lako je shvatiti zašto su njemački učenjaci koji su ostajali u svojoj domovini, postajali u karakteru manje-više čudni sveci, zašto je uopće njemačko 'prosvjetiteljstvo' dobilo onaj polutanski i dvosmisleni karakter, kojega se čovjek kao Lessing morao groziti. Engleska i francuska filozofija imale su korijen u građanskim klasama engleskog i francuskog naroda; to porijeklo bilo im je u isti mah granica i zaštita. Njemačko 'prosvjetiteljstvo', međutim, lebdjelo je bez korijena u praznom zraku; ništa ga nije sprječavalo da ide dotle dokle je svijetlila 'svjetlost uma'; ali ga ništa nije ni štitilo ako bi koja zraka te svjetlosti isuviše oštro osvijetlila prljavštinu kneževskih dvora; otuda ona prijetvorna mješavina nadmoćnog smješkanja i smjernog užasavanja, kojom su njemački 'prosvjetitelji' mislili da se rugaju engleskim i francuskim 'ma-

terijalistima i naturalistima, ateistima i spinozistima', a ustvari su se rugali sami sebi, ni sami ne znajući kako. Građanska nauka u Njemačkoj nikad se nije potpuno otresla te odvratne slabosti – prosto zato što se građanske klase u Njemačkoj nikad nisu usudile da stanu na svoje vlastite noge."[163]

Ta polovičnost, kao i nemogućnost njemačke filozofije i znanosti da radikalnije stupi na historijsku scenu, nije naravno bila posljedica nepostojanja snažnijih ličnosti. Naprotiv. Najsnažnije njemačke ličnosti bile su uglavnom svjesne cjelokupne historijske situacije, budno su pratile i suosjećale sa zbivanjima u Nizozemskoj, Engleskoj i naročito u Francuskoj, koja je upravo u počecima jačega duhovnog uspona Njemačke proživljavala burno predrevolucionarno razdoblje i ubrzo zatim i katarzu revolucije. Ali, njemačka građanska klasa, stjecajem historijskih okolnosti, od kojih sam spomenuo najvažnije, ostala je preslaba i rascjepkana da bi mogla snažnije ukoračiti na revolucionarnu historijsku pozornicu.

Međutim, kad nije mogla biti politički, revolucionarno prisutna u tom burnom i prevratnom vremenu – uspjela je to na duhovnom planu, bez obzira na polovičnosti i nužne kompromise. U tom pogledu su joj historijske i kulturne prilike išle i na ruku. Ona se mogla osloniti prije svoga historijskog nastupa u umjetnosti i filozofiji, u drugoj polovini 18. st., na već golema teorijska i kulturna iskustva i rezultate od talijanske renesanse i evropskog humanizma do francuskoga prosvjetiteljstva. Ona je, došavši na kraju tog razvoja, mogla ubrati bujne i procvale cvjetove evropske filozofije i znanosti. I ona je to učinila.

Njemačka književnost toga vremena, od Lessinga i Klopstocka do "Sturm und Dranga" Herdera, Goethea i Schillera, nezamisliva je bez Shakespearea, republikanca Miltona i građanskoga romanopisca Richardsona, a pogotovo bez Voltaireova, Rousseauova i Diderotova književnog djela. Njemačka je kulturna javnost na svoj način, mogli bismo reći maksimalno u takvim prilikama, reagirala na ostala politička i kulturna zbivanja u Evropi. Tako se odmah prevode najvažnija djela građanske napredne misli u Engleskoj i Francuskoj, pa čak i djela filozofa materijalista (Diderota, Helvetiusa). Ali njemačka napredna prosvjetiteljska misao nije mogla biti tako neposredno, radikalno i često materijalistički izražena. Ona je morala tražiti druge putove da bi došla do istih ili sličnih, pa i novih rezultata. Kad nije mogla svoj antifeudalni, građansko-prosvjetiteljski i humanistički stav izraziti poput svojih evropskih prethodnika – izrazila je to na posredan umjetnički način (Lessing, Goethe, Klopstock, Herder, Schiller i dr.) ili na filozofski način, po-

163 F. Mehring, *ibid.*, str. 205-206.

put Herdera ili Jacobyja, ili pak na spekulativni idealistički i kritički način od Kanta do Hegela.

U Njemačkoj toga vremena imamo karakterističnu situaciju koja se s obzirom na duhovnu kreativnost često susreće u historiji. Kad najsnažnijim ličnostima nije omogućen neposredni teorijski ili kulturni angažman u otvorenom sukobu s tradicionalnim i reakcionarnim snagama, kao što je to bilo u to doba moguće u Francuskoj, u kojoj su se samo na slavnoj *Enciklopediji* bile istrošile velike intelektualne energije – nastaje izvjesna interiorizacija, usmjeravanje na beskrajno područje duha koje je do današnjega dana ostalo uglavnom ezoterično i zato manje politički suspektno. Dok je tridesetih godina 19. stoljeća zbog jednoga političkog letka pastor Weidig izgubio život, a G. Büchner, jedan od najvećih dramskih talenata Njemačke toga vremena, bijedno skončao u progonstvu u Švicarskoj, njemački su klasični filozofi bili uvaženi profesori, iako su svojim filozofskim sistemima činili snažnu opoziciju tadašnjemu anakronom feudalizmu. Do sličnih je zapažanja dolazio i G. Lukács kada je u analizi Goetheova doba pisao da se nužno dolazi do zaključka da je "ekonomska i društvena zaostalost Njemačke, upravo u razvoju literature i filozofije, značila ne samo gubitak nego i izvjesnu korist za velike pjesnike i mislioce. Gubitak je jasan. Pa ni džinovi kao Goethe i Hegel nisu se mogli do kraja oteti onoj mučnoj atmosferi uskog filistarstva koja je obavijala cijelu klasičnu njemačku literaturu. Ali na prvi pogled čini se da je manje jasno kako je iznošenje velikih vremenskih problema sasvim ideološki pokrenuto – što je vrlo tijesno povezano s tim sitničavim i filistarskim prilikama – moglo poslužiti da se pitanja smjelo postavljaju i na njih nalaze smjeli iscrpni odgovori. Upravo stoga što ovdje, u praktičnom životu, nisu odmah vidne društvene osnove i posljedice izvjesnih teoretskih i pjesničkih pitanja, nastaje znatan, naizgled relativno beskrajan vremenski prostor za duh, za koncepciju, za prikazivanje. Takav široki prostor nisu mogli imati suvremenici razvijenijih zapadnjačkih društava."[164]

Zbog svih je navedenih razloga posve jasno da se filozofska misao u tadašnjoj Njemačkoj nije mogla otvoreno uhvatiti u koštac sa službenom teološkom misli, ali je poznato da su njemački idejni predstavnici građanstva budno i sa simpatijama pratili evropska previranja i nisu gubili korak u tom vremenu nabujaloga intelektualnog i kulturnog stvaralaštva. Oni su zbog svoje društvene pozicije i navedene situacije nužno zadržali distancu i kritički stav prema najradikalnijim rezultatima francuskoga prosvjetiteljstva, ponajprije prema francuskom materijalizmu i ateizmu, i nastojali da nove historijske koncepcije zasnuju i izvedu na liniji jedino dopuštene filozofske varijante – idealizma. Ali je

164 Georg Lukács, *Gete i njegovo doba*, Sarajevo 1956, str. 12-13.

taj njemački idealizam već postao bremenit novim teorijskim i historijskim sadržajima koji su nekoliko decenija kasnije, u tridesetim i četrdesetim godinama 19. st., konzekventno vodili novim i još radikalnijim filozofskim idejama.

Sve je to došlo do izražaja i u teorijskim nastojanjima na području filozofije historije, osobito od pojave Herderova kapitalnog djela i završno s Hegelovim. Prije pojave glavnoga Herderova djela početkom osamdesetih godina 18. st. u Njemačkoj nije bilo značajnijih mislilaca na području filozofije historije koji bi ostavili vidnijeg traga u njemačkoj, a da ne govorimo o evropskoj, filozofiji. Teoretičare prirodnog stanja i društvenog ugovora već smo spomenuli, a i oni su bili više odjek tadašnje napredne nizozemske i engleske misli. Iako *Leibniz* (1646–1716) nije ostavio ni jedno filozofsko djelo s filozofskohistorijskom tematikom, njegov univerzalni i genijalni duh dao je nekim svojim idejama poticaje i na tom području. Njegovo filozofsko djelo prožeto je historijskim smislom, a neki od njegovih filozofskih koncepata (kao npr. zakon analogije koji se temelji na individualitetu i razlikovanju monada, zakon kontinuiteta i svojevrsna koncepcija optimizma) imali su utjecaja na daljnje oblikovanje filozofije, pa i filozofije historije u Njemačkoj.

Od drugih mislilaca do početka 19. stoljeća, od kojih su neki ostali prilično nepoznati, treba barem spomenuti Švicarce koji su djelovali u Njemačkoj, *Isaaka Iselina* (1728–1782) i *Jacoba-Daniela Wegelina* (1721–1791).[165] Iselin je 1764. god. objavio djelo *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*, koje je više u obliku opaski i nabačaja raspravljalo o problemu prirodnog stanja, divljaštva i o civilizaciji, pri čemu pod civilizacijom podrazumijeva orijentalnu, klasičnu i modernu epohu. Djelo je bilo slabo filozofski fundirano i nije imalo gotovo nikakva odjeka.

J. D. Wegelin, profesor kraljevske Ritterakademie u Berlinu i član kraljevske Akademije znanosti, kojega je Friedrich II. veoma cijenio, među ostalim svojim djelima ostavio je i *Pet rasprava o filozofiji historije*, pisanih između 1770. i 1776. godine, koje, iako interesantne po nekim razmišljanjima, također nisu ostavile nikakva traga u filozofiji toga vremena. Wegelin ističe npr. problem "povezanosti činjenica", pri čemu vanjske činjenice imaju uvijek osnovu u determinaciji intelektualnoga principa. On razmatra problem univerzalnih i individualnih zakona, snage države i snage osobne slobode, a u četvrtoj raspravi govori o vjerovanjima i pogledima pojedinih naroda koji su uvijek determinirani općim intelektualnim uvjetima i situacijama društva i koji se u borbi različitih pogleda formiraju kao zajednički.

165 Robert Flint, koji je još u prošlom stoljeću napisao jedan od najopsežnijih pregleda filozofije historije u Francuskoj i Njemačkoj navodi da je Jean-Martin

U vezi s, posebno, Iselinovim i Wegelinovim pokušajima da filozofski razmišljaju o historiji čovječanstva, pisali su još u to vrijeme H. M. G. Köster, *Über die Philosophie der Historie* (1775), F. M. Vierthaler, *Philosophische Geschichte der Menschen und Völker* (1787–1794). Nadalje, možemo spomenuti radove Fr. Maiera, *Briefe über das Ideal in der Geschichte* (1796) i N. Ferranda, *L'esprit de l'histoire* (1805). U vezi s filozofijom kulture i kulturnom historijom pisao je K. H. L. Pölitz, *Geschichte der Kultur der Menscheit* (1795) i *Über die letzten Principien der Philosophie und über das daraus resultierende Princip zu einer Philosophie der Geschichte der Menscheit* (1797), a F. A. Carus, *Ideen zur Geschichte der Menschheit* (1809) te D. Jenisch, *Universalhistorischer Überblick der Entwickelung der Menscheit* (1809).

Uz ove se ličnosti može spomenuti i poznati historičar *A. L. von Schlözer* (1735–1809) koji je neka svoja gledanja o historiji izložio u djelu *Univerzalna historija* u dva sveska (1785. i 1789) koje je doživjelo oštru Herderovu kritiku. Na tadašnje njemačko prosvjetiteljstvo najviše je utjecaja imala najborbenija i najsnažnija ličnost toga vremena *Gotthold Ephraim Lessing* (1729–1781), najsvjesniji izdanak njemačkoga građanstva toga doba. On je svojim malim spisom o odgoju čovjekova roda, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, koji je objavljen godinu dana prije njegove smrti, zastupao prosvjetiteljske ideje sa stajališta jedne religije razuma. Nasuprot tradicionalnoj teološkoj misli, za Lessinga su horizonti otvoreni i nema kraja napretku ljudskog roda u smislu napretka umne ćudorednosti i umne religije. Glavni akcent u vezi s problemom napretka je na "unutrašnjem", a ne "vanjskom", ne u materijalnim dobrima i bogatstvima, nego u religioznom i moralnom bivstvu čovjeka. Ova intencija da se razvoj shvati prvenstveno kao razvoj ljudskog bića, njegovih unutrašnjih moralnih potencija, ideja je koju ćemo u daljnjem razvoju njemačke filozofije permanentno susretati.

Interesantna ličnost toga vremena, uglavnom u potpunosti zaboravljena, bila je *Johann Christoph Adelung* (1732–1806) koji je 1782. godine objavio interesantno djelo *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts*. U osnovi zastupa evolucionističko stajalište o razvoju čovjeka, koje je bilo protivno tadašnjoj vladajućoj religioznoj misli u Njemačkoj o postanku čovjeka. Oštro razlikuje prirodno stanje i kulturu. Što se društvo više približava prirodi, to je kultura slabija. Kulturu karakterizira sve veća profinjenost tijela, postupno umanjivanje osjetilnih ili tamnih pojmova, povećanje jasnih pojmova, umne spoz-

---

Chladni 1752. god. objavio djelo u kojem je prvi put u Njemačkoj pokušao izložiti principe znanosti o historiji. Naslov je bio *Univerzalna znanost o historiji*, ali je ostala gotovo u potpunosti nepoznata. Iz Flintova djela *La philosophie de l' historie en Allemagne*, Pariz 1878, preuzeo sam i podatke o Iselinu, Wegelinu i Schlözeru.

naje profinjenosti običaja i ukusa. "Kultura stvara pučanstvo u jednom ograničenom prostoru. Budući da on nije niti u svim vremenima, niti na svim dijelovima zemlje jednak niti može biti jednak, zato su stupnjevi kulture tako različiti."[165a]

Cjelokupni razvoj kulture čovječanstva Adelung dijeli na osam vremenskih razdoblja. Čovjeka je stvorio Bog, ali taj čovjek nije imao sva svojstva, spoznaje i iskustva kao što ih ima danas. S obzirom na njegov duh prvobitni čovjek je imao samo predispozicije za daljnje usavršavanje, a ono je prepušteno njemu samom. U tom razvoju Adelung naglašava važnost stvaranja jezika i poslije pisma, bez čega se čovjek ne bi tako visoko uzdignuo nad životinjskom prirodom. "Ja sam se, pisao je Adelung, malo dulje zadržao kod jezika a on je to i zaslužio, jer on je prvi i najvažniji korak prema kulturi, ono što čovjeka izdiže iz klase životinjskog carstva i zapravo ga čini čovjekom."[165b] Bez jezika niti danas nemamo jasne i razgovijetne pojmove. Svojom djelatnošću kao i razumom i iskustvom čovjek je razvijao svoju kulturu, a izum tiska je sve to samo ubrzao. Iz svega ovoga slijedi da "ljudski rod još niukoliko nije dosegao najviši vrhunac svoje kulture, niti po opsegu, niti po unutrašnjem stupnju jačine, jer je stanje stanovništva i u samoj Evropi sposobno da postigne veliki prirast."[165c] Zato je velika budalaština kada se razmišlja o skorom kraju svijeta, jer ljudski rod još nije ni napola ostvario ciljeve koje mu je postavio njegov tvorac.

Treba spomenuti i pruskog ministra *Frederica Ancillona* (1766–1837) koji je napisao djela *Conciderations sur la philosophie de l'histoire* (1796) i *La philosophie de l'histoire* (1817). Čovjek se, po Ancillonu, mora usavršavati iako se nalazi u stalnom konfliktu između nužnosti i slobode, prirode i čovjeka, čovjeka i čovjeka pa i sa samim sobom. To je bitni uvjet mogućnosti čovjekova napredovanja. Unutrašnja borba odvija se u srcu svakog čovjeka što je ujedno i tajna čovjeka i boga. U politici, međutim, postoji i rast; uspon i propadanje. To je nužnost u stvarima gdje sloboda nikad ne trijumfira. Ne treba dakle pretjerivati niti s obzirom na slobodu niti s obzirom na nužnost.

Filozofija historije mora odgovoriti na pitanje o cilju historije i određenju čovjeka. Bez toga bi historija bila kaos. A naša spoznaja dolazi do toga da je historija u osnovi upravljana velikom mudrošću koja upravlja podložnim snagama za ispunjenje njezina nauma. Konačno stanje i rezultat historije je postignuće najveće moguće sume moraliteta koju može konačna inteligencija doseći.

165a J. Chr. Adelung, *Versuch einer Geschichte der Kultur des menschlichen Geschlechts*, Leipzig 1800, (drugo izdanje), str. 7.

165b J. Chr. Adelung, *ibid.*, str. 19.

165c J. Chr. Adelung, *ibid.*, str. 470.

Johann Gottfried Herder

Ličnost koja je označila izvjestan međaš na području filozofije historije u Njemačkoj bio je *Johann Gottfried Herder* (1744–1803), koji je od 1762–1764. bio oduševljeni slušalac i đak Immanuela Kanta u Königsbergu (dakle "pretkritičkoga" Kanta), a poslije se, kada je Kant objavio svoju *Kritiku čistog uma* (1781) i nakon Kantove recenzije prve i druge knjige glavnog Herderova filozofskohistorijskog djela (1784. i 1785), razišao s tim velikim misliocem.

Razlozi su bili prilično razumljivi. Herder je, kao i Kant, bio ličnost široke kulture i polihistor poput većine tadašnjih prosvjetitelja. Herder je međutim bio i pjesnik i književnik, pri čemu su empirija i bogata fantazija igrale veoma značajnu ulogu i kod stvaranja njegova glavnog djela. Kant mu je zbog toga mogao s pravom predbaciti, uvažavajući njegovu genijalnost, nedostatak strože filozofske analize i preciznosti pojmova, a Herder se pak nije nikako mogao složiti s Kantovim apriorizmom i transcendentalizmom, koji su za njega bili puki "formalizam" i "prazno naklapanje".[166] Primjedbe i jednog i drugog bile su u velikoj mjeri opravdane, ali su unatoč tome Herderove *Ideje* ostale jedno od najznačajnijih dostignuća filozofskohistorijske misli 18. st., a Kantova "formalistička" *Kritika čistog uma* začetak filozofske odiseje koja je u nekoliko decenija čovječanstvu otkrila nove filozofske obale.

Herder je kao filozof uglavnom bio zaokupljen filozofskohistorijskim problemima, što se vidi i iz djela objavljenog deset godina prije njegova glavnog djela, a nosilo je naslov *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). Zadržat ćemo se međutim na glavnom djelu – *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, u kojemu je iznio svoja gledanja u najpotpunijem obliku. Prvi dio *Ideja* bio je objavljen 1784, drugi dio 1785, treći 1787, a četvrti 1791. godine.[167]

Poput Vica, koji je držao da se filozofija treba pozabaviti istinskim čovjekovim djelom, a to je historija, i Herder već u svom predgovoru drži da je logična težnja, kada sve u svijetu ima svoju filozofiju i znanost,

---

166 Kasnije je Herder napisao i djelo *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799) u kojemu zastupa empirijsko stajalište, kritizirajući Kanta da ne postoje apriorni pojmovi koji bi bili nezavisni od iskustva, naglašavajući da su svi pojmovi iskustveni.

167 Herder je bio i teolog, književnik i značajan estetičar i sakupljač narodnih pjesama (*Stimmen der Völker in Liedern*). U sedamdesetim je godinama, kao i mnogi drugi njemački filozofi i pisci, pisao kritičke rasprave protiv duha prosvjetiteljstva, iako je kasnije, kad na Goetheov poziv odlazi u Weimar, mnogošta od njih i primao. I on je pokazao već prije navedenu proturječnost njemačkog prosvjetiteljstva toga vremena, premda je, osobito svojom filozofijom humaniteta, bio izraz građanskih težnji i djelovao u istom smjeru.

da to ima i historija koja je čovjeku najbliža. Herder, međutim, ne želi historiju odvajati od cjelokupnog bivstva, od same prirode, jer je ona ipak samo dio toga beskrajnog svijeta. A za razumijevanje kozmosa i zemlje Herderu su glavni autoriteti upravo oni koji su inicijatori velike znanstvene revolucije modernog doba – Kopernik, Kepler, Newton, Huygens i Kant, koji je svojom znamenitom knjigom pretkritičkog perioda, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), dao znanstvene osnove za fizikalnu teoriju o nastanku Sunčeva sistema i Zemlje, koja je poslije ostala poznata kao Kant-Laplaceova teorija. Tek su postupno, po toj teoriji, na užarenoj Zemlji, kako se ona hladila, nastajali uvjeti da se pojavi i sam život, od najnižih oblika do najviših – čovjeka. Zato filozofija historije za Herdera mora početi s nebom, s prirodom. A priroda, sa svim svojim "vječnim zakonima", nije ništa drugo nego očitovanje Boga. Već pod utjecajem Spinoze, iako ne tako radikalan, Herder je držao da je Bog prasnaga u kojoj su spojeni moć, mudrost i dobrota, koja nije niti prije svijeta niti izvan njega, nego se očituje u beskrajnim silama i na beskrajan način. U prirodi je sve u interakciji, ništa ne postoji bez uzroka i posljedica, bez aktiviteta i organizacije. "Priroda nije nikako samostalno biće, nego je *bog sve u svojim djelima*", i umjesto prirode možemo zamisliti "*onu svemoćnu snagu, dobrotu i mudrost*, i nazovi to u svojoj duši nevidljivo biće, koje niti jedan zemaljski jezik ne može imenovati"[168].

Na djelu je, dakle, kod Herdera izvjestan panteizam koji svakako nije bio u skladu s tadašnjim oficijelnim crkvenim dogmama. Zemlja je, kao dio te beskrajne prirode, srednji planet koji je prošao mnoge revolucije (promjene) dok je postala to što jest. Ona je na određenom stupnju razvoja postala radionica za organizaciju veoma različitih bića. "Od kamena do kristala, od kristala do metala, od ovih do stvaranja biljaka, od biljaka do životinja, od ovih do čovjeka vidjesmo kako je *forma organizacije u usponu*, a sa njom i snage i nagoni bića postaju raznolikiji, da se na kraju sve u liku čovjeka, koliko ih je mogao obuhvatiti, ujedine. Kod čovjeka je taj red stao; mi ne poznajemo ni jedno biće iznad njega, koje bi bilo organizirano mnogovrsnije i umjetnije; on izgleda najviše biće, za koje je mogla biti stvorena organizacija Zemlje."[169]

Čovjek je biće u kojem su se stekle osobine svih ostalih. Međutim, dok sve životinje ostaju vjerne vrsti svoga roda, tj. podliježu determinaciji urođenih instinkata, čovjek za "svoju boginju nije izabrao nuž-

168 J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Herders Werke sv. III, Leipzig (?), Verlag des Bibliographischen Instituts, str. 12. Na str. 137. Herder izričito piše da mi ne poznamo bilo kakav "duh, koji djeluje bez materije i izvan nje".

169 J. G. Herder, *ibid.*, str. 133.

nost nego slobodnu volju."[170] U tom pogledu majmun je najbliži čovjeku i graniči s njim. Njegov mozak je također gotovo jednak čovjekovu, ali je drugačije položen s obzirom na formu lubanje, a njezin oblik ovisi o načinu hoda. Jer, čovjek treba za takvu organizaciju svoga mozga zahvaliti svome *uspravnom hodu*. Upravo je uspravni hod kod čovjeka uvjetovao da je čovječji mozak viši, širi i dulji te su i unutrašnje organske snage – a svako je biće u svim svojim dijelovima živa međusobno zavisna cjelina – drugačije počele djelovati. Bez uspravnog hoda čovječji bi mozak bio drugačije formiran i usmjeren na druge životne aktivnosti, a ne na misaonu djelatnost.[171]

Za ovakvo, svojevrsno funkcioniranje čovjeka od velikog je značenja i *djelatnost ruke*, pri čemu se Herder poziva na Helvétiusa, što sam na drugom mjestu u vezi s francuskim prosvjetiteljstvom podrobnije osvijetlio. Ali sve bi ovo ipak ostalo nedjelotvorno da čovjek ne raspolaže moćnim instrumentom – jezikom. "Međutim, sva ova umjetna oruđa, mozak, osjetila i ruka ostali bi i pri uspravnom hodu nedjelotvorni, da nam stvoritelj nije dao jednu oprugu, koja ih je sve stavila u pokret: to je bio *božanski dar govora*. Samo se preko govora budi uspravni um, ili pak gola sposobnost, koja bi po sebi samoj ostala vječno mrtva, preko jezika postaje živa snaga i djelovanje. Samo preko govora postaje oko i uho, osjećaj svih osjetila jedno, te se ujedinjuje preko govora u stvaralačku misao, kojoj se umjetničko djelo ruku i ostalih udova samo pokorava."[172]

Tek govorom započinje čovjekov um i kultura; samo se njime čovjek mogao usavršavati, jer se preko njega oblikuju naša misao, pojmovi, znanost i umjetnost. "Čisti um bez jezika je na zemlji utopijska zemlja"[173], jer jezik je karakter našeg uma, preko kojeg se on oblikuje i dalje prenosi.[174] I na kraju, otkriće pisma je bitno djelovalo na razvoj i odgoj

170 J. G. Herder, *ibid.*, str. 88.

171 Herder je u vezi s tim pisao: "Kada bismo hodali kao medvjed ili majmun na sve četiri noge, onda ne treba sumnjati da bi i ljudske rase (ako mi je dopuštena ova neplemenita riječ) imale svoju ograničeniju domovinu i nikada je ne bi napuštale. Čovjekoliki medvjed bi volio svoju hladnu, a čovjekoliki majmun svoju toplu domovinu; kao što ćemo još vidjeti da, što je jedna nacija bliža životinji, to je više učvršćena vezama tijela i duše na svoju zemlju i klimu" (str. 120).

172 J. G. Herder, *ibid.*, str. 110-111.

173 J. G. Herder, *ibid.*, str. 273.

174 U vezi s tim Herder piše na str. 277. i 278. da bi "najbolji ogled o historiji i mnogostrukoj karakteristici ljudskog razuma i srca bila dakle jedna *filozofska usporedba jezika*; jer u svakom od njih je otisnut razum jednog naroda i njegov karakter" (str. 277). Na sljedećoj stranici govori o potrebi izučavanja jezika i njihove historije, jer se jezici tokom vremena i revolucija čovječanstva

čovječanstva. Ako je jezik bio sredstvo oblikovanja i obrazovanja našeg roda, pismo je sredstvo učenog odgoja. Sve nacije koje su stajale po strani te tradicije, ostale su nekultivirane. Tradicija pisma je "najtrajnije, najtiše i najdjelotvornije Božje djelo, čime nacije djeluju na nacije kroz stoljeća, da se cijeli ljudski rod možda s vremenom okupi na jednom skupu bratskih tradicija."[175]

Inače, čovjek je jednako tako biće instinkata i nagona kao i sve životinje. Bez njih čovjek, koji je "još velikim dijelom životinja, ne bi uopće mogao živjeti"[176]. Ali čovjek, za razliku od životinja, od djetinjstva odgajan ovladava umom i humanitetom i na taj način obuzdava urođene instinkte i usmjerava svoju aktivnost beskrajno raznolikim pravcima. Čovjek je prvo biće koje je slobodno. Dobro i zlo, lažno i istinito ovisi o njemu, jer on može istraživati i birati. Priroda mu nije dala samo dvije ruke kao oruđa niti oči da usmjeruju njegov uspravni hod, nego i moć ne samo da meće utege na vagu nego "da i sam bude uteg na vagi."[177] Tako je čovjek, bez obzira na to što je i slabo biće, s mnogim manama i nedostacima, ipak slobodnjak. Ako još nije uman, ali je sposoban za razvijeniji um; ako još nije obrazovan za humanitet, ipak se može obrazovati. Svi su ljudi, od najprimitivnijih do najviših genija, ipak stvorenja jednoga i istog roda.

U Herderovu umjetničkom patosu kada govori o čovjekovoj slobodi i humanitetu kao svrsi čovjekova opstanka i života, o jednakosti ljudi i nemoralnosti ugnjetavanja, ogleda se u najboljem smislu onaj stari evropski duh humanizma i kozmopolitizma koji je kod građanske klase još tada bio duboko usaden u htijenjima za izgradnju novoga svijeta. Time se Herder ujedno opirao onoj feudalnoj i apsolutističkoj stvarnosti koja je, pogotovo u Njemačkoj, još u to doba podvajala ljude na slobodne i neslobodne, aristokraciju i kmetove. Bitna karakteristika čovjeka nije podvajanje, ugnjetavanje, težnja za materijalnim bogatstvima itd., nego izgradnja humanog čovječanstva. I ovdje se zapaža odjek misli velikog suvremenika i prethodnika Lessinga, koji je u moralnom odgoju, razvoju unutrašnjih humanih i moralnih potencija čovjekova bića vidio cilj postojanja i razvoj ljudskoga roda.

Bez obzira na to što je građanska klasa te svoje ideale mogla historijski realizirati samo djelomično, oni su kao opće kulturno dobro ušli

mijenjaju. Time je Herder dao poticaj toliko značajnoj uporednoj znanosti o jeziku, koja je upravo u Njemačkoj s F. Schlegelom, braćom Grimm i F. Boppom doživjela veliki uspon.

175 J. G. Herder, *ibid.*, str. 279.

176 J. G. Herder, *ibid.*, str. 114.

177 J. G. Herder, *ibid.*, str. 116.

u svijest i nastojanje historijskih snaga koje su poduzele da nastave to djelo i ostvare ono što građanska klasa nije mogla ostvariti.

Pod *humanitetom* Herder shvaća ono što je rekao o čovjekovu plemenitom odgoju za um i slobodu, za suptilnije osjete i nagone, za ispunjenje i ovladavanje prirodom. Prema tome, za Herdera je očito "da je svrha našeg sadašnjeg postojanja usmjerena na ostvarivanje *humaniteta*, kome sve niže potrebe zemlje samo treba da služe i njemu vode. Naša umna sposobnost treba da bude oblikovana za um, naša finija osjetila za umjetnost, naši nagoni za pravu slobodu i ljepotu, naše pokretačke snage za čovjekovu ljubav."[178] No ovaj humanitet nije urođen, nego sve što pripada umu i humanitetu tek se mora naučiti. Najveći dio čovjeka je, kako smo već spomenuli, životinja. Za humanitet on ima samo sposobnost koju mora trudom i mukom razviti, a u tom razvoju i oplemenjivanju ljudskog roda uvijek je manjina prethodila i davala primjer. Malo njih su bili "cvijet čovjekova roda, besmrtni slobodni Božji sinovi na Zemlji. Njihova pojedinačna imena vrijede umjesto milijuna."[179]

Tako se i Herder odvraća od teološko-skolastičkog shvaćanja čovjekova bivstvovanja kao strepnje pred konačnom onostranom presudom iskupljenja ili vječne kazne i usmjerava čovjekovu pažnju bitno na historijski njegov svijet i razvijanje humaniteta kao ukupnosti ljudskih potencija, uma, slobode, pravednosti i prijateljstva.[180] Kao što i mnogi drugi prosvjetitelji, posebno francuski, čine historijski prijelaz i vezu s idejama socijalizma, tako su i Herderova humanistička koncepcija i vizija na pragu novih historijskih i kulturnih horizonata.

U čovjekov humanitet Herder ubraja i religiju koja je najviši humanitet za čovjeka. Ako je razum najuzvišeniji čovjekov dar, njegov je zadatak da istražuje veze uzroka i posljedica, i on to čini u svim stvarima, umjetnostima i prilikama. Ako je čovjek stvoren za slobodu, onda bi on postao najdivljiji stvor kad ne bi spoznao božanski zakon u prirodi. Zato je religija i s tog stajališta najviši humanitet i najuzvišeniji cvijet čovjekove duše. Nepobitno je također da su ljudi preko religije dobivali prvu kulturu i znanost i da su svećenici bili prvi mudraci nacija, ali to nisu uvijek i ostajali. Budući da se religiozna tradicija izražavala i prenosila simbolima, čim su svećenici izgubili smisao za simbole postali su nijemi sluge neznaboštva ili lažovi praznovjerja. "I oni su se gotovo posvuda obogatili; ne zbog osobite težnje za prevarom, nego zbog toga što je sama stvar tome vodila. Ista sudbina vlada u jeziku kao i u svakoj znanosti, umjetnosti i ustanovi: neznalica, koji treba da govori, ili nas-

178 J. G. Herder, *ibid.*, str. 150.

179 J. G. Herder, *ibid.*, str. 119.

180 Vidi *ibid.*, str. 255.

tavlja umjetnost, mora skrivati, izmišljati, mora se pretvarati; lažni privid stupa na mjesto izgubljene istine. To je *historija svih tajni na zemlji*, koje su u početku svakako skrivale mnogo vrijednog znanja, ali su se na kraju, pogotovo nakon što se ljudska mudrost od njih odijelila, izrodile u bijedne tričarije; i tako su svećenici istih kod svojih ispraznih svetinja na kraju postali jadni obmanjivači."[181]

Iako njemački prosvjetitelji nisu imali snage doći do radikalizma, kao što je bio slučaj kod francuskih, jer su u njemačkom građanstvu tada još imali preslabu potporu i zaštitu, ipak su njemački filozofi u okviru idealističke tradicije pronalazili mogućnost da dođu do gotovo istih radikalnih idejnih stavova. Tako je i Herderova borba za humanitet kao bitni cilj čovjekova opstanka sadržavala ne samo borbu protiv religioznog opskurantizma nego i mnoge druge ideje prosvjetiteljstva, od ideje slobode, razuma i prijateljstva do ideje jednakosti svih ljudi i čak kritičkoga i negativnog odnosa prema pojmu rase.[182] Čovjek nije samo društveno biće, jer bez društva čovjek ne može postati čovjekom, nego su i svi narodi jednaki i ni jedan se narod npr. u Evropi nije kulturno sam uzdigao. Cjelokupna kultura je na sjeveru, istoku i zapadu Evrope nastala pod utjecajem i prožimanjem raznih drugih kultura, ponajprije grčke, rimske i arapske. U kasnijem svom razvoju Evropa se međutim teško ogriješila i još se ogrešuje o narode Afrike.[183]

Čovjek je dakle za Herdera ponajprije neodvojiv dio prirode. I kao što je nagon za samoodržanjem ono prvo što karakterizira bića, instinkt kod životinja, tako je i čovjeku dan analogon tom instinktu ili umu. Veza s prirodom je toliko očita da je čovjek i "većinu umjetnosti naučio od životinja i prirode"[184]. Čovjek je dakle umjetna mašina koja je međutim nadarena genetskim dispozicijama i bogatstvom života. Ali ta "mašina ne funkcionira sama po sebi, te i najsposobniji čovjek mora učiti, kako da s njom barata"[185]. Um je agregat zapažanja i vježbi naše duše, suma odgoja našeg roda. "Ovdje dakle leži princip za povijest čovječanstva, bez kojeg ne bi bilo takve povijesti. Kad bi čovjek dobivao sve

181 J. G. Herder, *ibid.*, str. 293-294.

182 Herder je napisao da su neki podijelili ljude prema području života i boji na rase, a on ne vidi nikakva smisla tom nazivu. Rasa bi ukazivala na različitost porijekla što ne postoji (str. 199). I u vezi s kmetovima i ropstvom Herder izriče izrazito negativne sudove. "Čovjek, kome je nužan gospodar, jest životinja; čim postane čovjek, nema nikakve potrebe za nekakvim gospodarom. Priroda naime nije označila našem rodu nikakva gospodara; samo životinjski poroci i strasti djeluju da ih smatramo potrebnim" (str. 290).

183 Vidi *ibid.*, str. 181.

184 J. G. Herder, *ibid.*, str. 241.

185 J. G. Herder, *ibid.*, str. 265.

iz sama sebe i kad bi to razvijao, nezavisno od vanjskih predmeta, bila bi tada doduše moguća jedna historija čovjeka, ali ne ljudî, ne njihova cijelog roda."[186] Cjelokupna tvorevina humaniteta ovisi o duhovnoj genezi, odgoju u obitelji, o prijateljima i učiteljima, i na kraju o tradicijama cijelog naroda i čovječanstva. Hoćemo li tu drugu genezu čovjeka nazvati kulturom ili prosviјećenošću, na nama je da biramo riječ. Ali lanac kulture i prosvijećenosti seže do kraja zemlje. I stanovnici Kalifornije i Ognjene Zemlje naučili su praviti lukove i upotrebljavati ih. Oni su naučili jezik i pojmove, mnoge druge radnje i umjetnost i utoliko su i oni kultivirani i prosvijećeni, samo na nižem stupnju. "Razlika između prosvijećenih i neprosvijećenih, između kultiviranih i nekultiviranih naroda nije dakle specifična, nego samo graduelna."[187]

Možemo dakle kazati da je bez obzira na superiornost čovjeka u odnosu na druga bića ipak njegova nesavršenost u tome što mi *nismo* ljudi, nego danomice *postajemo* ljudi.

S ovim svojim izvrsnim teorijskim uvidima, kao i s nekim drugim o kojima će biti riječ, Herder pripada onim progresivnim misliocima 18. st. (Rousseau, Diderot, Helvétius i dr.) koji su ponovno uspostavljali genijalnu grčku dijalektičku misao.

Kod Herdera smo tu misao već vidjeli na primjerima kada govori o složenoj i sveopćoj povezanosti svih stvari, o nemogućnosti da izolirano gledamo na razvoj ljudskog roda, o utjecaju i prožimanju kultura itd. Govoreći o prolaznosti svih zemaljskih stvari, Herder npr. drži da to "leži u njihovu biću, u mjestu koje obitavaju, u cjelokupnom zakonu koji vezuje našu prirodu. Tijelo čovjeka je krhki omotač koji se stalno obnavlja, koji se na kraju više ne može obnavljati; njegov duh međutim djeluje na zemlji samo u tijelu i s tijelom. Mi mislimo da smo samostalni, a zavisimo od svega u prirodi; upleteni u lanac promjenjivih stvari, i mi moramo slijediti zakone njihova kružnog toka, a oni su samo nastajanje, bivstvovanje i nestajanje."[188] I u historiji vidimo samo nastajanje i nestajanje pojedinih nacija, što ne znači da svaka nova donosi sa sobom i umniji i sretniji život. Ali ipak se nove sposobnosti i nova dostignuća stvaraju na drugom mjestu.

Pa, iako Herdera pokatkad obuzimaju i sumorne misli razmišljajući o toj gotovo sizifovskoj historiji ljudskog roda, u kojoj je toliko toga vrijednoga, lijepoga i uzvišenog bilo barbarski uništeno, ipak nadvladava njegov optimizam s obzirom na mogućnost ostvarenja humaniteta. Zato je svako vraćanje na prošla pa i najbolja vremena, nemoguće. To se pro-

186 J. G. Herder, *ibid.*, str. 265.

187 J. G. Herder, *ibid.*, str. 267.

188 J. G. Herder, *ibid.*, str. 495.

tivi pojmu svijeta i vremena. "Mi plivamo dalje; i nikad se ne vraća rijeka svome izvoru, kao da nikad nije istekla."[189]

S obzirom na temu prastanja ljudskog roda kao načina nastanka i formiranja ljudske zajednice, društva i države, što je bila jedna od glavnih tema filozofije 17. i 18. stoljeća, Herder, uz izvjesna manja kolebanja, ipak ne prihvaća misao o prvobitnom potpuno nerazvijenom i životinjskom stanju čovjeka. Zato drži da je teško zamisliti da bi čovjek mogao stvoriti kulturu i znanost, da je duže bio u stanju životinjske surovosti.[190] Herder odbacuje pomisao da je čovjek bio nekad u stanju rata svih protiv sviju. Čovjek je, kako već rekosmo, društveno biće i zato i odgojen za društvenost, bez koje ne može niti opstojati. "Nije dakle rat nego mir prirodno stanje slobodnog ljudskog roda; jer rat je stanje nužde, ne prvobitnog užitka. U rukama prirode on nije (uračunavajući i ljudožderstvo) nikada svrha, nego ovdje-ondje oporo, žalosno sredstvo, kome mater svih stvari posvuda nije mogla izbjeći, koje je ona, međutim, kao nadomjestak za to primijenila na više, bogatije, složenije ciljeve."[191] Zato su odgoj, umjetnost, kultura bili čovjeku neophodni već od prvih početaka njegova postojanja, i to čini specifični karakter čovječanstva.

Ljudi su uglavnom jednaki. Njihove prirodne razlike su neznatne i priroda nije čovjeku označila nikakva gospodara. Čovjek koji ima potrebu za gospodarom više je životinja nego čovjek. U pojmu čovjeka ne leži dakle nikakav pojam nekog despota koji bi čovjeku bio potreban. I tako Herder, u ime nove vizije čovječanstva, kozmopolitske i humanističke, odbacuje isto tako tadašnji njemački feudalni despotizam koji je osobito dolazio do izražaja u njegovoj domovini Pruskoj, koju je morao napustiti, kao i ropstvo koje je još uvijek postojalo u mnogim zemljama.[192]

Priroda vodi razvoj ljudske zajednice do formiranja obitelji; dalje prepušta razvoj slobodi našeg roda da oblikuje državu kao najfinije djelo

189 J. G. Herder, *ibid.*, str. 521.

190 Njemački mislioci toga vremena nisu još mogli postaviti smione hipoteze u tom pogledu kao njihovi engleski i francuski suvremenici. Iako teorija descendencije nije još bila osnovana, ipak se ova misao nazire u djelima Buffona, Diderota, Rousseaua i dr. Herder je morao ovdje platiti danak zaostalosti svoje domovine i slabosti njemačkog prosvjetiteljstva. Izričito je npr. pisao da ljudi nisu mogli u početku živjeti raštrkano kao životinje i tek naknadno doći do unutrašnjeg oblikovanja humaniteta, jer bi u tom slučaju morale još uvijek postojati nacije bez jezika, bez uma, religije i običaja (vidi str. 296).

191 J. G. Herder, *ibid.*, str. 248.

192 Već sam bio citirao Herderovo mišljenje o kmetstvu i ropstvu. Na istoj stranici piše da npr. žena treba muža, kao i muž ženu, dijete roditelja itd. Ali to su prirodni odnosi koji se nalaze u pojmu stvari. Ali u "pojmu čovjeka ne leži pojam njemu potrebnog despota, koji bi također bio čovjek" (str. 290).

njegove umjetnosti. A taj daljnji razvoj ovisi prvenstveno o prirodnoj sredini, geografskim uvjetima koji bitno djeluju na formiranje psihologije jednog naroda, u čemu se iskazuje i specifičan njegov karakter. I ovdje slijedi Herder u osnovi tada veoma raširene koncepcije geografske teorije (Bodin, Montesquieu, Turgot, Voltaire) i empirizma, po kojemu ne postoji nikakva apriorna spoznaja, nego se naš duh oblikuje preko osjeta. I zato način predočivanja, mašta i niz drugih koncepcija ovise o geografskim uvjetima u kojima se pojedini narodi razvijaju. "Svakoj naciji je njen način predočivanja utoliko dublje utisnut, jer joj je svojstven, srodan s njezinim nebom i njezinom zemljom, iznikao iz njezina načina života i od očeva i praočeva naslijeđen."[193] Nacionalni karakter i psihologija nužno su različiti, fantazija pojedinih naroda ovisi također o uvjetima života, a ona je još uvijek najmanje ispitana i istražena od svih ljudskih snaga i sposobnosti. I zato, ako se zapitamo koji je to osnovni zakon koji zamjećujemo kod svih historijskih pojava, možemo kazati da je onaj koji nam ukazuje da "*posvuda na našoj zemlji nastaje što na njoj može nastati, dijelom prema položaju i potrebama mjesta, dijelom prema okolnostima i prilikama vremena, dijelom prema urođenom ili nastalom karakteru naroda*"[194].

Žive ljudske snage su pokretači ljudske historije. Budući da svaki čovjek ima porijeklo u određenom rodu, određenom narodu, i njegovo obrazovanje, odgoj i način mišljenja genetski su dani. Odatle potječu takve razlike u nacionalnim karakterima koji se tako duboko očituju u djelima svakog naroda. Najprirodnija država je prema tome jedan narod s jednim nacionalnim karakterom. I zato ništa nije neprirodnije nego težnja za povećanjem i proširivanjem država, divlje miješanje ljudskih rodova i nacija pod jednim žezlom. Ono je preslabo da bi moglo uspješno i na dulje vrijeme ujediniti tako različite i oprečne dijelove. Na taj način nastaje krhka mašina, koja se zove državna mašina, bez unutrašnjeg života i simpatija jednih dijelova prema drugima. Te tvorevine su ljudska djela od gline, i kao svaki glineni krčag na zemlji, tako se i ovaj mora razbiti.[195]

Država, inače, uopće nije pretpostavka ljudske sreće. Koliki narodi ne poznaju državu, a ipak su sretniji od nekih koji žive u državama. Ne upuštajući se u detaljnije usporedbe, Herder ipak drži da je država najfinije umjetničko oruđe i zato veoma osjetljivo. Zbog toga s veličinom

193 J. G. Herder, *ibid.*, str. 233.

194 J. G. Herder, *ibid.*, str. 398. Velik dio svoga glavnog djela posvećuje Herder opisu karakteristika i najvažnijih momenata iz života gotovo svih naroda svijeta, što za teoriju nije toliko bitno, ali pokazuje širinu znanja i kulture autora.

195 Vidi *ibid.*, str. 290-291.

države i njezinom složenošću raste opasnost da stvara mnoge nesretne ljude. U velikim državama moraju mnogi gladovati da bi jedan uživao. Hiljade moraju biti potlačene i natjerane u smrt da bi jedan "okrunjeni luđak ili vođa ostvario svoju fantaziju"[196]. Za ljudsku sreću nije dakle potrebna država. Prirodni odnosi su za to mnogo bitniji. Odnosi oca i majke, muža i žene, djece i braće, prijatelja i čovjeka – to su "odnosi prirode, po kojima postajemo sretni; što nam država može dati, to su umjetna oruđa, ali nažalost ona nam može i oduzeti nešto mnogo bitnije, nas same"[197]. Sreća i blaženstvo je u svakom osjećajnom biću; oni su mu dani po prirodi te i umjetnost radi zadovoljstva mora postati čovjeku njegova priroda. U tome ima svaki čovjek mjerilo svoje duševnosti u sebi samom.

Čovječanstvo, kao dio prirode, ima ne samo svoje vlastite zakone postojanja nego se ravna i prema određenim prirodnim zakonima koji vrijede za cijelu prirodu. *Prvi* zakon je, a dokazan je u matematičkoj prirodnoj znanosti, da je za stanje ustrajnosti jedne stvari uvijek potrebna neka vrsta savršenstva, jedan maksimum i minimum, što slijedi iz načina djelovanja silâ te stvari. *Drugi* prirodni zakon je da savršenstvo i ljepota složenih stvari ili njihovih sistema počivaju na takvu maksimumu. *Treći* prirodni zakon nam pokazuje da ako jedno biće ili sistem budu poremećeni u njihovu stanju istine, dobrote i ljepote, unutrašnjim se snagama vraćaju prvobitnom stanju.

Budući da je čovječanstvo u svojoj cjelini – kao i u pojedinačnim individuumima, društvima i nacijama – trajni prirodni sistem mnogostrukih životnih snaga, mora se i ono u osnovi podvrgavati i ravnati prema naznačenim prirodnim zakonima. To bogatstvo predispozicija i snaga podijeljeno je među milijune ljudi, jer i u prirodi sve počiva na pojedinačnom, individualnom. Sve se rađa što se na Zemlji može roditi i održava se, ako prema zakonima prirode nalazi svoje stanje ustrajnosti. Svaki pojedinačni čovjek nosi dakle u sebi samom mjerilo svoje vlastite izgrađenosti.

Nadalje, budući da pojedinačni čovjek sam po sebi može postojati veoma nesavršeno, to se sa svakim društvom izgrađuje viši maksimum snaga koje su u međusobnom djelovanju. Tako se nacije modificiraju prema mjestu, vremenu i njihovu unutrašnjem karakteru, te svaka ima

196 J. G. Herder, *ibid.*, str. 262.

197 J. G. Herder, *ibid.*, str. 262. Herder se otvoreno izjašnjava i protiv nasljedne monarhije, smatrajući to pravo u biti uzurpacijom. "Priroda ne podjeljuje svoje najplemenitije darove prema familijama, a pravo krvi, po kojem jedan nerođeni nad drugim nerođenim, kad jednom budu rođeni, ima pravo vladanja na temelju prava rođenja, za mene je jedan od najtamnijih oblika ljudskog jezika" (*ibid.*, str. 286).

u sebi samoj mjeru vlastite savršenosti ili izgrađenosti. Jednako tako kod svih vidimo da djeluje jedan princip, naime ljudski um, koji teži da iz mnogostrukosti snaga i namjera proizvede cjelinu, iz mnoštava jedno, iz nereda red. Od onih bezobličnih stijena s kojima Kinez uljepšava svoj vrt do egipatskih piramida ili grčkog ideala posvuda nalazimo plan i nakanu misaonog razuma, iako u veoma različitim stupnjevima i načinima.

Kroz sve obrazovane nacije povlači se tako lanac kulture koja svoj maksimum pokazuje na različite načine. Jedni se isključuju ili ograničuju, tako da bi bilo pogrešno na temelju jedne savršenosti određene nacije zaključivati o svakoj drugoj. Ako je Atena imala izvrsne govornike, nije morala imati i najbolje uređenje; ili ako se u Kini izvrsno moraliziralo, ne znači da je njihova država uzor svim ostalim. U vezi s naznačenim zakonima treba na kraju reći i to da i kod jedne te iste nacije nikoji maksimum njezinih lijepih napora ne može vječno trajati; jer on je samo jedna točka u liniji vremena, a prolaznost je zakonitost postojanja i prirode i društva. "Historija pojedinih znanosti i nacija mora procijeniti te maksimume, i želio bih da imamo takvu historiju o najznamenitijim narodima u najpoznatijim vremenima; sada govorimo o čovjekovoj historiji uopće i o njenom ustrajanju u svakom obliku, u svakoj klimi. A ono nije ništa drugo nego *humanitet, tj. um i pravednost u svim klasama, u svim ljudskim poslovima*. A on to nije voljom nekog vladara ili uvjerljivom silom tradicije, nego po prirodnim zakonima na kojima počiva suština ljudskog roda."[198] Uostalom, i um i pravednost počivaju na istom prirodnom zakonu. Um mjeri i uspoređuje odnose stvari da bi ih uspostavio u trajnom odnosu. Pravednost nije ništa drugo nego moralni sklad uma, formula za ravnotežu suprotstavljenih sila, na čijoj harmoniji počiva cijela građevina svijeta. "Jedan i isti zakon dakle proteže se od sunca i od svih sunaca do najmanjeg čovjekovog djelovanja; ono što sva bića i njihove sisteme održava, samo je jedno: *odnos njihovih snaga za periodično mirovanje i poredak.*"[199]

Zakone ljudske historije ne možemo razmatrati niti razumjeti bez spomenutih prirodnih zakona koji se u ljudskoj historiji specifično iskazuju. Već smo spomenuli da historija ima i svoje vlastite zakone kretanja i razvoja, od kojih je prvi da pojedina društvena uređenja ovise o karakteru samih naroda, a ovi opet o mjestu i vremenu, prirodnom i socijalnom miljeu u kojem ti narodi žive i razvijaju se. Ali, narodi nisu biljke koje su učvršćene za tlo, nego zbog različitih razloga mijenjaju svoja obitavališta, pa se u tim drugim prirodnim područjima i mijenjaju. Zakon je pri tome neumoljiv, jer nije moguće nastavljati sa starim obi-

198 J. G. Herder, *ibid.*, str. 515.

199 J. G. Herder, *ibid.*, str. 518.

čajima i pogledima i ustanovama u drugim prirodnim i klimatskim prilikama. Prema tome, što se u društvu prema nacionalnim, vremenskim i mjesnim uvjetima može dogoditi, stvarno se i događa. U fizičkoj prirodi ne računamo ni na kakva čuda; mi opažamo zakone koji su posvuda djelatni, nepromjenjivi i ravnomjerni. Tom lancu prirodnih sila ne može se ni čovječanstvo otrgnuti. Stavite Kineze u Grčku, i naša Grčka ne bi nikad postojala. "Cijela ljudska historija je čista prirodna historija ljudskih snaga, djelovanja i poriva prema mjestu i vremenu."[200] Prema tome, ako znamo u koje se vrijeme i na kojemu mjestu jedna zajednica ili država razvijala, iz kojih dijelova se sastojala i koje su bile vanjske okolnosti, saznat ćemo u velikoj mjeri sudbinu te zemlje. Monarhija kod nomada, koji nastavljaju svoj način života i politički, teško će biti dugovječna. Ona uništava i podjarmljuje dok samu sebe ne uništi. Pad glavnoga grada ili smrt kralja dovodi do rasula cijele države. Može drvo rasti i do neba, ali ako nema korijenje čvrsto usađeno u zemlji, ruši se i od jednog jačeg udara zraka. Zato i države koje izrastaju iz svojih korijena mogu biti nadvladane, ali nacija traje. Takav je slučaj npr. s Kinezima, Bramanima, Židovima i dr.

Naposljetku, moramo konstatirati da je i čovjekovo djelo krhko i veoma prolazno. Kao i sve u prirodi, i čovjekova su djela podređena zakonu promjene i propadanja. Tome pridonose i mnogi kruti običaji i tradicije. Tradicija je inače našem rodu neophodan prirodni poredak. Ali čim ona "u praktičkim državnim poslovima kao i u obrazovanju sputava snagu misli, napredovanje ljudskog uma i poboljšanja prema novim okolnostima i vremenima, ona ostaje pravi opijum duha isto tako za države kao i za sekte i pojedine ljude"[201].

Razmatrajući sve ovo, moramo ustvrditi da u historiji ne djeluju nikakve skrivene snage i nakane ili magično djelovanje nevidljivih demona. Historija je znanost o onome što je tu, a ne o nečemu što bi po tajnim nakanama sudbine moglo biti. Svrha jedne naravi, ako nije samo neko mrtvo sredstvo, mora ležati u njoj samoj. Kad bismo bili stvoreni za to da težimo prema nekoj točki savršenstva koja je izvan nas i koju nikad ne možemo doseći, mi bismo kao slijepe mašine morali žaliti ne samo nas nego i biće koje nas je osudilo na takve Tantalove muke. Srećom nam priroda takvu ludost ne pokazuje. Ako promatramo čovječanstvo, u vezi sa zakonima koji su mu imanentni, ne poznajemo ništa što bi bilo više od humaniteta u čovjeku; jer kad zamišljamo anđele i bogove, zamišljamo ih kao idealne, više ljude.[202]

200 J. G. Herder, *ibid.*, str. 446.

201 J. G. Herder, *ibid.*, str. 402.

202 Vidi J. G. Herder, *ibid.*, str. 498.

Naša je ljudska priroda organizirana za tu očiglednu svrhu. Za nju su nam dana naša fina osjetila i porivi, naš um i sloboda, naše zdravlje, jezik, umjetnost i religija. U svim prilikama, u svim razdobljima čovjek nije imao u biti ništa drugo na umu i kao svoj cilj nego humanitet, bez obzira na to kako ga je shvaćao. Čovjek je tako i ustrojen da mu djetinjstvo dulje traje i da se može kroz odgoj učiti humanitetu. Sve što je čovjek tokom vremena i u različitim prilikama stvarao, od raznih oruđa do kuća, hrane i zabave itd. stvarao je zbog toga. Što god je dakle u historiji učinjeno dobro, učinjeno je radi humaniteta; jednako tako sve zlo i pokvareno bilo je usmjereno protiv njega. Ali isto tako možemo kazati da se u čovječanstvu kudikamo manje rađaju oni koji ruše nego oni koji stvaraju, kao što su i oluje na moru rjeđe nego njegovi redoviti vjetrovi. Razvojem humaniteta pogotovo se smanjuju ti "rušilački demoni ljudskog roda, i to na temelju unutrašnjih prirodnih zakona prosviježenog uma i državnog umijeća."[203] Razvoj umjetnosti i pronalazaka na raznim područjima ljudske djelatnosti daje čovječanstvu sve moćnija sredstva da ograniči ili učini neškodljivim ono što priroda sama nije uspjela iskorijeniti.

Mogli bismo razmatranje ovoga velikog Herderova djela zaključiti njegovim mišljenjem da je filozofija historije zapravo stvarna historija čovjeka bez koje svi vanjski fenomeni ostaju samo oblaci i iskrivljene prikaze. Strašno je u revolucijama zemlje vidjeti samo razvaline na razvalinama, vječne početke bez kraja, promjene sudbine bez trajne svrhe. Lanac oblikovanja tvori iz tih razvalina cjelinu, u kojoj doduše iščezavaju pojedinci, ali čovječanstvo besmrtno i djelotvorno živi. "Samo u vihorima mogla je izrasti plemenita biljka; samo preko protuteža protiv lažnih preuzetnosti morala je slatka muka ljudi postati pobjednica; dapače, često je izgledalo da je ona podlegla njenoj čistoj nakani. Ali ona nije podlegla. Sjeme iz pepela dobra izraslo je u budućnosti utoliko ljepše i, ovlaženo krvlju, uzdiglo se ponajčešće do neuvenule krune. Mehaničko djelo revolucija me ne zbunjuje više; našem je rodu isto tako nužno kao i rijeci njeni valovi, da ne bi postala ustajala močvara. Uvijek pomlađen u svojim likovima, procvjetava genij humaniteta i palingenetski dalje nastavlja u narodima, generacijama i rodovima."[204]

Herder je bio ne samo genijalna nego i polivalentna ličnost, poput mnogih tadašnjih građanskih prosvjetitelja. Cjelovitu bi se ocjenu moglo dati tek na temelju analize njegova opsežnog opusa koji, kao npr. kod Rousseaua ili Voltairea, nije ograničen samo na filozofskohistorijsku problematiku. Herder je svojim literarnim djelima, prijevodima strane

---

203 J. G. Herder, *ibid.*, str. 505.

204 J. G. Herder, *ibid.*, str. 271.

literature, znanstvenim studijama itd. bio jedna od najutjecajnijih ličnosti Njemačke toga vremena. A uz Vicovo i Rousseauovo filozofsko-historijsko djelo, napisao je filozofiju povijesti koja je u 18. st. bila najbogatija idejama i najpoticajnija. Herder je ne samo ukazao na to da se filozofija historije ne može temeljnije izgrađivati bez cjelokupne filozofske problematike nego je pokazao da historiju moramo shvatiti i kao totalitet u kojemu su i rad, kultura i prosvjećivanje nerazdvojni od stvaranja i drugih društvenih oblika i struktura. Svojim naglašavanjem pojedinačne i kreativne ličnosti, djelovao je i na njemački romantizam, kao i svojom dijalektičkom i humanističkom misli na onu liniju evropske filozofije koja je preko Hegela i socijalističkih humanista dobila svoje najrazrađenije oblike u Marxovu dijalektičkom humanizmu.

Ne treba ovdje još jednom naglašavati da je i Herder imao određene granice u tadašnjoj nerazvijenoj njemačkoj stvarnosti. I najveći njemački umovi i umjetnici toga doba, pa i nekoliko decenija kasnije, morali su plaćati danak njemačkoj društvenoj mizeriji. Premda je bio i aktivni teolog, ti zadrti konzervativni dogmatici optuživali su ga čak i za ateizam, kao i nešto poslije Fichtea, iako su ih ova dva velika mislioca svojim moralnim habitusom daleko nadilazila. Njemu se također može prigovoriti da nije bio "strogi mislilac", da je često nedovoljno precizan u određenju pojmova, da ima izvjesnih proturječja ili barem nedosljednosti u izvođenju svojih stavova itd. Međutim, svojim shvaćanjem da čovjek tek postaje čovjekom, da sve pojave treba promatrati u kompleksnoj zavisnosti, da je stvarnost u neprestanu nastajanju i nestajanju, nadalje svojom okrenutošću budućnosti, za razliku od kasnijih romantika, pri čemu u humanitetu vidi osnovni smisao čovjekove egzistencije – svim tim značajnim mislima Herder ostaje veliko ime u evropskoj kulturnoj historiji i preteča one dijalektičke i humanističke misli oko koje se vodila i vodi glavna rasprava u devetnaestom i dvadesetom stoljeću.

Immanuel Kant

Herderovo djelovanje na njemačku kulturu i misao u sedamdesetim i osamdesetim godinama 18. st. bilo je jednako tako značajno kao i Lessingovo neposredno prije toga. Ali od toga vremena glavna linija filozofije i izgradnja jedne samosvojne dijalektičke i historijske misli ipak nije išla Herderovim tragovima, nego filozofskom linijom koju je zacrtao *Immanuel Kant* (1724–1804) u svojim *Kritikama*.

Kant je, međutim, u studenom 1784., dakle u istoj godini kada izlaze i Herderove *Ideje*, objavio u časopisu "Berlinische Monatsschrift" svoje filozofskohistorijske teze *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in*

weltbürgerlichen Absicht. U devet teza iznio je svoj pogled koji se, naravno, u mnogome razlikovao od Herderova.

Na dvadesetak stranica Kant polazi od stava da je ljudsko djelovanje, kao i svaki prirodni događaj, određen općim prirodnim zakonima. Ako se u djelovanju pojedinaca i ne može otkriti neki opći plan, postavlja se pitanje postoji li neki skriveni opći plan prirode. Pretpostavljajući da se sve predispozicije nekog bića moraju jednom potpuno i svrhovito razviti, Kant drži da se to odnosi na razvoj roda (Gattung), a ne individuuma.

Sve ono što čovjek ostvaruje iznad svoga mehaničkog ustrojstva s obzirom na njegovo životinjsko postojanje, ostvaruje slobodno od instinkta, a pomoću vlastitog uma. Sredstvo kojim se priroda služi da razvije sve predispozicije jest *antagonizam* istih u društvu. Čovjek tako teži za slogom, ali priroda zna bolje što je za njegov rod korisnije i ona želi neslogu; on teži lijenosti i zadovoljstvu, a ona ga tjera na rad i teškoće, napose da pronađe sredstva da iz njih mudro izađe.

Najveći problem za ljudski rod, na što ga priroda prisiljava, jest postizanje *građanskog društva* koje je zasnovano na pravu. "*Ovaj problem je ujedno najteži i on će od ljudskog roda biti najkasnije riješen.* Teškoća, koju i sama ideja tog zadatka već predočuje, jest ova: čovjek je *životinja koja*, kad živi među drugima svoga roda, treba *gospodara*. Jer čovjek sigurno zloupotrebljava svoju slobodu u odnosu na druge njemu jednake... On treba dakle *gospodara*, koji mu slama njegovu vlastitu volju i prisiljava ga da sluša jednu općevaljanu volju, da pri tome svaki može biti slobodan. A odakle će uzeti toga gospodara? Ni od kuda drugdje nego iz ljudskog roda. Ali taj je isto tako životinja, kojoj je gospodar potreban... Najviši poglavar mora biti pravedan *za sebe sama*, a ipak da bude *čovjek*. Taj zadatak je stoga najteži od svih; njegovo savršeno rješenje je nemoguće: iz krivoga drveta, iz kojega je načinjen čovjek, ne može se ništa ravna istesati. Samo približenje toj ideji nam je od prirode određeno."[205]

Kant, nadalje, drži da problem uspostavljanja savršenoga građanskog ustrojstva ovisi o zakonitom vanjskom odnosu država i bez njega se ne može riješiti. Zato je potreban savez naroda koji bi garantirao si-

---

205 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, Hamburg 1973, str. 11-12. Interesantna je bilješka koju Kant na kraju ovoga odjeljka stavlja ispod teksta. U njoj napominje da je uloga čovjeka veoma neprirodna. A kako stvari stoje sa stanovnicima drugih planeta, to mi ne znamo. Ali ako mi ovaj zadatak prirode dobro obavimo, možemo sebi polaskati, da među našim susjedima u zgradi svijeta možemo računati na ne tako nisko mjesto. Možda kod njih može svaki individuum u potpunosti ostvariti svoje određenje. Kod nas se samo rod može tome nadati. (str. 12)

gurnost i prava svakom pa i najmanjem narodu, kako je to pisao još Abbé de St. Pierre (1658–1743) i nakon njega i Rousseau. To je ujedno i osnova "vječnog mira", o čemu je Kant napisao i posebnu raspravu.[206]

Historija ljudskog roda može se dakle promatrati kao "*izvršenje jednog skrivenog plana prirode da bi se postiglo unutrašnje – a za tu svrhu i spoljašnje – savršeno državno ustrojstvo, kao jedino u kojem ona može potpuno razviti sve njene predispozicije...*"[207]

Tako je, prema Kantu, moguć i potreban jedan filozofski pokušaj da se obradi opća svjetska historija po jednom planu prirode koji teži potpunomu građanskom ujedinjenju u ljudskom rodu.[208]

Međutim, linija razvoja njemačke filozofije, a time i filozofije historije, u kojoj je provedena prava njemačka revolucija, nije išla ni nastavljanjem na Herderove *Ideje* niti na Kantove spomenute spise, bez obzira na to što možemo i kod Fichtea i Hegela naći neke ideje i misli koje smo vidjeli kod Herdera i Kanta. Na daljnji tok ovoga razvoja dva su događaja bila od presudnog značenja i utjecaja: pojava Kantove *Kritik der reinen Vernuft* i izbijanje Francuske revolucije.

Još prije nego što je Herder započeo s objavljivanjem svoga glavnog filozofskohistorijskog djela (početak 1784. god.), Kant je objavio svoju epohalnu *Kritiku čistoga uma* (1781). Do 1790. godine objavio je i ostale dvije *Kritike:* godine 1788. *Kritik der praktischen Vernuft,* a 1790. *Kritik der Urteilskraft* i tako uglavnom završio svoje teorijsko djelo.

Evropska revolucionarna građanska misao je preko empirizma, a i racionalizma, završavala uglavnom u materijalizmu, koji je u dijelu francuskog prosvjetiteljstva poprimio svoje najradikalnije oblike (La Mettrie, Helvétius, Diderot, Holbach). Njemačka teorijska misao, u već opisanim društvenim okolnostima, nije na toj trasi imala nikakvu per-

---

206 Vidi *Zum ewigen Frieden*. Ein Philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, Königsberg 1975.

207 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichten in weltbürgerlicher Absicht*, str. 16.

208 Vidi *ibid*., str. 18-20. Godinu dana nakon spisa *O vječnom miru,* Kant je objavio mali spis *Mutmasslicher Anfant der Menschengeschichte* (1786), koji nije bio od nekoga većeg značenja. Pod Kantovim je utjecajem bio i veliki njemački klasični pjesnik *Friedrich Schiller* (1759-1805) koji je svoja gledanja na historiju iznio u svom nastupnom predavanju na sveučilištu u Jeni 1789. godine. (*Was heisst und zu welchem Ende studiert man Unviersalgeschichte?*), da bi u svojim *Briefe über ästhetische Erziehung* naročito podcrtao značenje estetskog odgoja za realiziranje viših stupnjeva čovjekove slobode. U tadašnjim razmišljanjima o problemu ocjene razvoja civilizacije, što su potaknuli Rousseau i Herder, Schiller je držao da je prvobitnom stanju instinktivne bezazlenosti slijedilo razdoblje neprirodnosti i pomutnje, nakon čega dolazi epoha svjesne ćudorednosti i kulture, što je svakako moglo utjecati i na Fichteove koncepcije.

spektivu. Svoju je revoluciju mogla provesti samo tako da ne dođe do bezizglednog sukoba s postojećim konzervativnim i dogmatskim silama koje su još uvijek bile neprikosnovene vladajuće snage. I nju je provela na liniji Kantova transcendentalizma, na jedan toliko osebujan i misaono bizaran način koji se teško može u historiji ponoviti.

Upravo je Fichte bio osjetio da se u Kantovu transcendentalnom idealizmu krije izvanredan potencijal za iskazivanje slobode i humaniteta. Ali je zato dijalektika pojma morala biti osnova svega pojedinačnog i empirijskog, pa je idealizam, prvi i po svoj prilici posljednji put, doživio jedan tako revolucionarni idejni i misaoni ples kakav se teško može više očekivati nakon filozofskih iskustava devetnaestog i dvadesetog stoljeća.

Drugi presudan moment je historijski obračun francuskoga građanstva s feudalizmom. Pa kad je evropska aristokratska reakcija pokušala 1792. godine ugušiti taj plamen koji je prijetio da popali svu evropsku historijsku starudiju, doživjela je u rujnu iste godine historijski poraz kod Valmyja. Taj je poraz njemačko građanstvo zdušno pozdravilo, a Goethe je, prema Eckermannovim zapisima, držao da je tim događajem "započela nova era u svjetskoj historiji".

Francuske trupe, u zanosu pobjede, odbacuju Nijemce preko Rajne i zauzimaju dio Rajnske oblasti s Mainzom kao središtem. Odmah se u Mainzu, Speyeru i Wormsu, a poslije i u nekim drugim gradovima Rajnske oblasti i na sjeveru do Hamburga, stvaraju jakobinski klubovi, sa svojim statutima, prisegom na slobodu i jednakost svih onih koji se učlanjuju, a njemačke povlaštene staleže hvata panika. Razvijenije njemačko građanstvo oduševljeno pozdravlja taj veliki događaj, a francuska Republika imenuje i neke predstavnike progresivne njemačke kulture počasnim građanima.[209]

Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) upravo je u tim danima i godinama u punoj snazi svoga duhovnog razvitka. Kao dijete siromašnih roditelja, Fichte je bio pravi "proleter među njemačkim građanskim misliocima toga vremena, a rodio se u Rammenau iste godine kada je objavljen Rousseauovljev *Contrat social*.[210]

209 Poznato je kako su Hölderlin, Hegel i Schelling, kao studenti u Tübingenu u to vrijeme, zasadili drvo slobode. A Francuska Republika je Klopstocka i Schillera proglasila počasnim građanima.

210 Jedina slika koja je resila Kantovu skromno opremljenu radnu sobu bila je

Studirao je, uz pomoć jednog plemića koji je saznao za darovitost mladoga Fichtea, u Jeni i Leipzigu. Na temelju svojih prvih radova postaje profesor filozofije u Jeni, potporom i samoga Goethea. Zbog sukoba s teolozima, koji su ga poradi jednog članka optužili za ateizam, otpušten je iz službe. Odlazi u Berlin, gdje ulazi u krug romantičara, i drži s velikim uspjehom privatna predavanja. Godine 1805. postaje profesor u Erlangenu, a pred prodorom Francuza odlazi u Königsberg. Za vrijeme francuske okupacije drži u Berlinu, u zgradi Akademije, poznate patriotske govore 1807/8. koji su objavljeni pod naslovom *Reden an die deutsche Nation*. U tim govorima Fichte je ohrabrivao njemački narod i podizao njegovu svijest o slobodi. Na kraju života, od 1811. do 1814. bio je profesor i rektor Sveučilišta u Berlinu.

Obuzet idejama slobode, ravnopravnosti i humaniteta, koje su potresale evropsku scenu već nekoliko stoljeća, Fichte je u Francuskoj revoluciji vidio njihovo veličanstveno ostvarenje. Ona mu je dala značajne poticaje da se usmjeri na izgradnju "prve filozofije slobode", kako je sam pisao u nekim svojim pismima. Fichte je osim ovih teorijskih ambicija veoma dobro shvaćao da je samo apstraktno filozofska misao nedovoljna za historijsku akciju, te je kroz cijeli svoj život, u okviru svojih mogućnosti kao teoretičara, pokušavao intervenirati i raznim drugim spisima socijalno-političkog ili nešto popularnijega filozofskog sadržaja. Mišljenje i djelovanje je za njega bilo nerazdvojivo, a i bitna filozofska kategorija za Fichtea nije bila Sein (bivstvo), nego Tathandlung (djelovanje). I dok su se mnogi njemački građanski mislioci prestrašili revolucionarno-demokratskog toka Francuske revolucije, Fichte je ostao dosljedan svojim idejama slobode, pa je i u tim zbivanjima jakobinske diktature vidio snažni raskid s neslobodnom prošlošću.

Prvi rezultat Fichteova socijalno-filozofskog angažmana je spis *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die bisher unterdrückten*, a zatim još važniji *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*. Prvi spis je bio objavljen početkom 1793, a drugi u istoj godini, oba, naravno, anonimno. Fichte se dakle revolucionarno angažira upravo u onom razdoblju kad se kod njemačkoga građanstva sve više ohlađuju simpatije za konkretan tok Francuske revolucije, nakon uspostavljanja Konventa i smaknuća kralja. Ne treba posebno naglašavati da je u ovim spisima Fichte držao da je vrijeme barbarstva (feudalizma) prošlo, da feudalni poredak nije od Boga dan i da je konzekventno zastupao pravo naroda na revoluciju.[211]

slika J.- J. Rousseaua. Taj je mislilac i u socijalno-filozofskom pogledu najviše utjecao na Fichtea.

211 Fichte je ovo pravo pretvorio i u "dužnost" naroda na revoluciju kada ga vla-

Filozofsko-teorijski izraz svoje "filozofije slobode" izgradio je Fichte u tim istim godinama kada 1794. objavljuje prvo izdanje svoga djela *Grundlage der gesamten Wissenschaftstslehre* (1794). U Kantovu transcendentalnom idealizmu, u kojemu je nosilac svega aktivnog i formativnog u spoznaji i djelovanju postao transcendentalni subjekt, Fichte je našao izlazište za svoju koncepciju slobodne, a ne dogmatske filozofije, kako je on to nazivao. Samo što su korekcije koje je držao potrebnim da učini s obzirom na Kantovu koncepciju "stvari po sebi" i inteligibilne sfere, bile za daljnji razvoj njemačkog idealizma presudne. Obuzet idejom i praksom slobode Fichte je taj transcendentalni subjekt, Ja, apsolutnu svijest, ne samo shvatio kao nosioca cjelokupnoga slobodnog čina i djelovanja, nego je i Kantov objektivni svijet (stvar po sebi) proglasio samo proizvodom te slobodne djelatnosti apsolutne svijesti. U svom *Drugom uvodu u nauku o znanosti* iz 1797. godine, a ovakve stavove možemo naći na mnogim mjestima u njegovim spisima, Fichte piše da je "um apsolutno samostalan; on je samo za sebe; ali za nj je također samo on. Prema tome sve, što on jest, mora biti osnovano u njemu i mora se razjasniti samo iz njega, a ne iz nečega drugoga izvan njega, do čega on ne bi mogao doći, a da sebe ne napusti. Ukratko: nauka o znanosti jest transcendentalni idealizam."[212]

Kad je jednom raščistio sa svim "dogmatskim" pretpostavkama, po kojima je subjekt ograničen nekim postojanjem stvari izvan njega, Fichte je sav bitni sadržaj filozofije, njezine glavne kategorije, morao izvesti iz toga Ja, inteligencije, samosvijesti. Dedukcija kategorija, koja je bila posljedica takva postupka, onaj je značajni moment u Fichteovoj filozofiji bez kojeg je nemoguće razumjeti veliku dijalektičku sintezu koju

dajuće snage sputavaju u njegovu razvoju. Ove svoje socijalnofilozofske ideje Fichte je razvio u djelima *Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftnslehre* (1796) i *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der W.-L.* (1798).

212 J. G. Fichte, *Drugi uvod u nauku o znanosti* (Odabrane filozofske rasprave, Zagreb 1956, str. 225). Taj stav garantira Fichteu egzistenciju čovjeka kao slobodnog bića, koji nije ograničen nikakvim bivstvom izvan njega. U svom spisu o određenju čovjeka to je ovako formulirao: "I s tom spoznajom, smrtniče, budi slobodan i vječno izbavljen od straha, koji te je ponižavao i mučio. Sada više ne ćeš drhtati pred nužnošću, koja je samo u tvom mišljenju, ne ćeš se više bojati, da će te pritisnuti stvari, koje su tvoj vlastiti produkt, ne ćeš više sebe, ono, što misli, postavljati u jednu klasu s pomišljenim, koje proizlazi iz tebe samoga. Dok si mogao vjerovati, da takav sistem stvari, kao što si ga sebi opisao, zaista nezavisno egzistira izvan tebe i da bi ti sam bio karika u lancu toga sistema, dotle je taj strah bio opravdan. Sada, pošto si uvidio, da je sve to samo u tebi i po tebi samome, bez sumnje se ne ćeš bojati onoga, što si spoznao kao svoju vlastitu tvorevinu. Samo sam te toga straha htio osloboditi. Sada si od njega izbavljen, pa te prepuštam samome sebi." (*Određenje čovjeka*, Odabrane filozofske rasprave, str. 83.)

je ostvario Hegel. Iako na veoma apstraktan i idealističko-konstruktivistički način, Fichte je jedan od velikih dijalektičara u historiji filozofije i nezaobilazna ličnost i kad se razmatra filozofska problematika slobode.

Nakon svega rečenog, razumljivo je da će ova problematika bitno zaokupljati Fichtea i u njegovu pokušaju da dade svoj filozofski pogled i shvaćanje historije. To je učinio u svojim predavanjima na Sveučilištu u Berlinu 1804–1805. godine, što je objavljeno 1806. pod naslovom *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Osnovne karakteristike sadašnjeg vremena). Fichte je i ovdje dosljedan svomu transcendentalno-idealističkom stavu da se cjelokupni bitni sadržaj mora izvesti apriorno, i da mu za to nije potrebno nikakvo iskustvo. Ako filozof, po mišljenju Fichtea, želi da sve moguće fenomene u iskustvu izvede iz jedinstva svoga pretpostavljenog pojma, onda je jasno "da za svoj posao nema potrebe ni za kakvim iskustvom, i da on upravo kao filozof, strogo se držeći unutar svojih granica, bez obzira na bilo koje iskustvo i apsolutno *a priori*, kako to stručno nazivaju, vrši svoj zanat, i u odnosu na naš predmet mora biti sposoban da cjelokupno vrijeme, i sve moguće njegove epohe *a priori* opiše."[213] U tome filozof polazi od jednoga jedinstvenog pojma i svjetskog plana iz kojega zatim deducira pojedine epohe koje su opet jedinstveni pojmovi pojedinih vremenskih razdoblja koja se pojavljuju u različitim fenomenima. Sasvim je razumljivo, kao što je to već Kant naglašavao, riječ je pri svemu tome o razvoju života roda (Gattung), a ne pojedinca. A temeljni stav za Fichtea u vezi s tim razvojem jest da je "*cilj zemaljskog života čovječanstva taj, da ono u njemu sve svoje odnose uredi slobodno i umno.*"[214] Iz toga nužno slijedi i zaključak da se život čovjeka dijeli na dvije glavne epohe: jedna u kojoj čovječanstvo još nije svoje odnose uredilo slobodno i prema umu i, druga, u kojoj je te odnose sredilo slobodno i umno.

Temeljni zakon života čovječanstva je *um*, kao i svakoga duhovnog života, naglašava Fichte. Bez djelovanja tog zakona ne može uopće nastati nikakav ljudski rod niti, ako već i nastane, opstati. I zato u prvoj

213 J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Hamburg 1956, str. 8-9. Na istoj stranici 9. Fichte piše da filozof, ako hoće karakterizirati jedno razdoblje, pa i njegovo vlastito, mora to a priori razumjeti. Ili na str. 145 piše: "Filozof, kada se kao filozof bavi historijom, slijedi *a priori* razvojnu nit svjetskog plana, koji mu je jasan bez ikakve historije; a njegova upotreba historije nije nipošto da bi se preko nje nešto dokazalo, jer su njegovi stavovi već prije i nezavisno od svake historije dokazani..."(*Ibid.*, str. 145). Ovaj stav je zapravo zabluda svakog apriorizma, jer filozof, koji zastupa to stajalište, raspolaže već više ili manje brojnim empirijskim rezultatima i spoznajama prije nego što pokušava izvesti svoj sistem. Tek na temelju tog empirijskog materijala mogu se apstrahirati eventualni opći zakoni, kategorije i epohe razvoja.

214 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 11.

velikoj epohi, u kojoj se čovječanstvo još ne oblikuje umno pomoću slobode, um djeluje kao prirodni zakon ili prirodna sila. Ukratko rečeno, "um djeluje kao tamni instinkt, tamo gdje ne može da djeluje kroz slobodu. Tako on djeluje u prvoj glavnoj epohi zemaljskog života ljudskog roda; i time bi ta epoha bila pobliže i točnije karakterizirana."[215] Kada se čovječanstvo oslobodi tog razdoblja "umnog instinkta", nastaje razdoblje "umne znanosti" po kojoj se tada oblikuju odnosi. Ali takvi se odnosi ne mogu ostvariti samo poznavanjem pravila koje dobivamo preko znanosti, nego se tome mora pridružiti i posebna "znanost djelovanja" koja se, kao i svako drugo umijeće, stječe s vremenom. To umijeće, da se svi odnosi čovječanstva urede prema prije zasnovanom umu, bitna je pretpostavka umnog života ljudi, što je ujedno i svrha zemaljskog života. Kad nam je tako poznat i početak i svršetak ljudskog bivstvovanja, možemo cijeli život čovječanstva podijeliti na pet temeljenih epoha koje ne samo da dugo traju, nego se i nekad prividno ukrštaju ili dijelom traju usporedno. To su "1. Epoha bezuslovne vladavine uma pomoću instinkta: *stanje nevinosti čovječjeg roda.* 2. Epoha u kojoj se umni instinkt oblikuje u spoljašni autoritet sile: razdoblje pozitivnih učenih i životnih sistema, koji nigdje ne dosižu posljednje osnove, i zato ne mogu uvjeriti nego naprotiv nastoje prisiljavati, i zahtijevaju slijepo vjerovanje i bezuslovnu poslušnost: *stanje početnog grijeha.* 3. Epoha oslobođenja, neposredno od naredbodavnog autoriteta, posredno od vlasti umnog instinkta i uma uopće u bilo kojem obliku: razdoblje apsolutne indiferentnosti prema svakoj istini, i potpune neobuzdanosti i bez ikakvih smjernica: *stanje potpune grešnosti.* 4. Epoha umne znanosti: razdoblje u kojem je istina priznata kao nešto najviše, i u kojem je i najviše voljena: *stanje početne satisfakcije.* 5. Epoha umne umjetnosti: razdoblje u kojem čovječanstvo sigurnom i nepogrešivom rukom samo sebe izgrađuje, kao pravi otisak uma: *stanje potpune satisfakcije i posvećenja.*"[216]

Život ljudskog roda nije dakle nikakvo slučajno zbivanje niti puka opstojnost u kojoj se ništa bitnije ne zbiva. Naprotiv on je određeno događanje prema čvrstom planu koji se mora ostvariti. A taj je plan da se "rod u tom životu slobodno izgradi u čisti otisak uma."[217]

S obzirom na njegovo vrijeme Fichte misli da se ono nalazi otprilike na sredini puta cjelokupne historije čovječanstva. Ako bi se prve dvije epohe moglo nazvati epohama slijepe vladavine uma, a dvije posljednje kao jasne i očite vladavine uma, onda bismo mogli kazati da tadašnja

215 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 12.

216 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 14-15. Vidi također str. 20.

217 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 20.

epoha spaja krajeve dvaju u principu različitih svjetova, svijet tame i jasnoće, svijet prisile i slobode, a da ni jednom ne pripada. Jednom riječi, Fichte drži da se oni tada nalaze u trećoj epohi, koju je okarakterizirao kao razdoblje apsolutne indiferentnosti prema svakoj istini i potpune neobuzdanosti, tj. potpune grešnosti. Pri tome Fichte ne misli da svi individuumi pripadaju tom razdoblju, nego samo oni koji su proizvod tog vremena i u kojima se to razdoblje izražava čisto i jasno.[218]

Treće razdoblje nije dakle još postiglo umnost preko znanosti ili umjetnosti te mu ništa drugo ne preostaje nego goli individualitet. "Rod, upravo jedino što zaista egzistira, pretvara se njemu u golu praznu apstrakciju, koja ne postoji nego samo u pojmu toga individuuma koji je umjetno stvoren snagom bilo kojeg individuuma."[219] Pojam roda se tako sastoji iz sastavljenih dijelova, a ne kao organska cjelina. Individualni je život dređen "nagonom za samoodržanje i za ugodu; dalje od toga nagona priroda u čovjeku ne ide."[220]

Temeljna je maksima toga trećeg razdoblja da je zdravi ljudski razum mjerilo svega postojećeg, tj. da i ne postoji ono što se razumom ne shvaća. A on uglavnom shvaća samo ono što se odnosi na individualno postojanje i ugodu. I zato postoji cijeli svijet samo zato da bi mogao *ja* postojati i sretno egzistirati.

Kada se ovakva egzistencija i shvaćanje podigne na razinu teorije, onda se *iskustvo* proglašava jedino mogućim izvorom spoznaje, a apriornu se spoznaju odbacuje i ismijava. S obzirom na djelovanje na prirodu i upotrebu njezinih snaga i proizvoda ovo se treće razdoblje usmjeruje posvuda samo na neposredno i materijalno korisno, na materijalna dobra i ugodnosti. Sve što je uzvišeno i od pojedinaca se npr. u umjetnosti iskazuje kao majestetički izraz čovječanstva kao roda, ismijava se kao glupost i zanesenjaštvo. Jednom riječi, "takvo razdoblje je na vrhuncu kad mu je postalo jasno da je um, i sa njime sve što postoji iznad gole osjetilne egzistencije osobe, samo izmišljotina izvjesnih dokonih ljudi, koji se nazivaju filozofi."[221]

Nije potrebno naglašavati da je Fichte u ovim razmatranjima treće epohe imao pred očima utilitarno i hedonističko ponašanje feudalnoga

218 Vidi J. G. Fichte, *ibid.*, str. 21-22.

219 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 29.

220 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 29.

221 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 34. Na str. 70. Fichte to objašnjava na sljedeći način: "Jednom riječi, stalno temeljno svojstvo i karakter jednoga takvog razdoblja je to, da sve što je pravi proizvod tog razdoblja, sve što ono misli i čini, čini samo za sebe i za svoju vlastitu korist: isto tako, kao što se suprotni princip jednog umnog života sastoji u tome, da svaki svoj osobni život žrtvuje životu roda." (*Ibid.*, str. 70)

svijeta, kao i individualizam i usmjerenost na materijalna dobra buržoaskog, te određene koncepcije prosvjetiteljstva. I Fichteu je taj svijet bio u osnovi "neobuzdano gibanje materijalnih i duhovnih elemenata", kako je to nešto kasnije formulirao Hegel. Međutim, završava Fichte, sreća je što su i najodlučniji zastupnici toga mišljenja i toga svijeta ipak nešto bolji nego što se pokazuju. I da "iskra višeg života u čovjeku, bez obzira na to koliko ona tu postoji nezapažena, ipak se nikad ne gasi, nego tihom tajnom snagom dalje tinja, dok joj se ne dade materijal na kojem će se zapaliti i razbuktati u jasni plamen."[222] A jedan od najvažnijih zadataka što ih je Fichte postavio sebi u tim predavanjima i jest da potakne tu iskru uzvišenijeg života i da joj omogući da se rasplamsa.

Ostale karakteristike i određenja svakoga historijskog razdoblja ovise o društvenim situacijama, a posebno o državi. I zato Fichte postavlja pitanje na kojemu je stupnju izgrađena država u trećem razdoblju u zemljama najviše kulture. Ni u jednim društvenim odnosima, drži Fichte, naš rod nije manje slobodan nego u izgradnji države. Državno ustrojstvo je rezultat prijašnjih sudbina i zato se ono ne može razumjeti ako ne uzmemo u obzir historiju tog razdoblja. A određenje suštine historije Fichte započinje metafizičkim stavom: "*što je zaista tu, jest apsolutno nužno tu, i tu je apsolutno nužno, kao što jest; nije moglo tu ne biti, niti je moglo biti drugačije, nego što jest.* U istinski bivstvujućem se stoga ne može pomišljati ni na kakvo nastajanje, promjenu i ni na kakav samovoljni razlog. Jedno, zbiljski bivstvujuće, i apsolutno po sebi samom postojeće jest to što svi jezici nazivaju bogom."[223] Zato, ako netko kaže da je svijet mogao i ne postojati, da je on jednom nastao itd., isto je kao da se kaže da i Bog nije morao postojati i da je nekim samovoljnim aktom sam sebe stvorio. Jer to bivstvo o kojemu mi ovdje govorimo, jest apsolutno bezvremensko bivstvo. I što je "u njemu postavljeno, jest samo *a priori* spoznatljivo, u svijetu čistog mišljenja, te je vječno i nepromjenjivo za sva vremena"[224].

Bezvremensko bivstvo i postojanje nisu dakle ni u kom pogledu slučajni, te ne mogu niti filozofi niti historičari postaviti teoriju njihova porijekla. Faktičko se postojanje u vremenu pokazalo i kao drugačije moguće i zato je slučajno. Ali taj privid proizlazi iz nepojmljivog i filozof može samo općenito reći da to jedno nepojmljivo tako jest kao što jest upravo zato što se mora shvatiti u beskonačnosti. Ali se ono ne može ni u kom slučaju genetski izvesti iz toga beskonačnog poimanja, jer

222 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 36.

223 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 134-135.

224 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 135.

bi se time shvatila i zahvatila beskonačnost, što je nemoguće. Historičar dakle pretpostavlja empirijsko postojanje i njegov je zadatak da prikaže faktična daljnja određenja empirijskog postojanja. Šta su uvjeti empirijskog postojanja, šta se mora pretpostaviti i kao samu mogućnost historije – to je posao filozofa. Zato "o porijeklu svijeta i čovjekova roda nema šta da kaže niti filozof niti historičar: jer ne postoji uopće nikakav početak nego samo Jedno bezvremensko, i nužno bivstvo"[225]. O tome nešto kazati zadatak je filozofa; a ako historičar sebi postavi zadatak da na to odgovori, mora znati da to nije historija nego filozofem, koji se u jednostavnoj formi pripovijesti naziva mit.

Budući da iz ničega nastaje samo ništa, tako iz neumnosti nikada ne može nastati um.[226] Zato je barem u jednoj točki svoga postojanja morao ljudski rod, u svomu najstarijem obliku, biti čisto uman, bez svakog napora i slobode. To je zato što njegova prava svrha nije umno bivstvo, nego umno postajanje kroz slobodu. Zato smo prisiljeni, na temelju rečenog, da pretpostavimo postojanje jednoga "prvobitnog normalnog naroda (Normalvolk), koji je samo svojim postojanjem, bez ikakve znanosti i umjetnosti, bio u stanju savršene umne kulture. Ništa nas međutim ne sprječava da ujedno pretpostavimo, da je u isto vrijeme živio, raspršen po cijeloj zemlji, bojažljivi i sirovi samonikli divljak, bez ikakva obrazovanja, osim najoskudnijeg, za mogućnost održanja njegove osjetilne egzistencije; jer svrha ljudskog postojanja je samo: da se oblikuje do uma, a to može izvršiti na tim samoniklim divljacima prikladno onaj normalni narod."[227]

Pokušaj apriornog izvođenja prirodnoga ili historijskog bivstvovanja nužno je vodio do konstruktivizma i Fichtea kao i kasnije Hegela u nastojanju da se deducira sav filozofski sadržaj.

Tako je i Fichte, pretpostavljajući da iz neumnoga ne može nastati umno, nužno došao do proizvoljne pretpostavke prvobitnog postojanja nekoga "normalnog naroda" koji je, po njegovu mišljenju, morao biti na neki neobjašnjiv način prognan iz svoga prvobitnog obitavališta u područje nekulture. Tada započinje njegov utjecaj na ostale sirove i nekulturne divljake, čime započinje "proces slobodnog razvoja ljudskog roda."[228] Iz toga konflikta kulture i sirovosti razvile su se – osim religije

225 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 137.

226 O tome je Fichte pisao sljedeće: "Ali se pred ničim – isto tako historija kao i izvjesna polufilozofija – ne čuvaj više, nego od potpuno neumne i uvijek uzaludne muke, da se neum, postupnim umanjivanjem njegova stupnja, uspne do uma; i ako se njima dade dovoljan niz od hiljada godina, da se dopusti postanak jednog Leibniza ili Kanta od orangutana." (*Ibid.*, str. 139)

227 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 138.

228 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 139.

koja je stara kao svijet – "klice svih ideja i svih znanosti, kao snaga i sredstava da se sirovost dovede do kulture"[229].

Ova historija postupnog kultiviranja ljudskog roda, kao prava historija, sastoji se iz dva dijela: apriornog i aposteriornog. Apriorni dio je onaj koji smo već prikazali u najopćenitijim temeljnim crtama kao svjetski plan koji protječe kroz pet epoha. Bez ikakvih historijskih podataka ili pouka mislilac može znati da one moraju slijediti jedna iza druge. Ali taj razvoj odvija se postupno, uz razne smetnje tuđih sila u određenim vremenima i određenim uvjetima. I tu nastaje "čista empirija historije; njeno *a posteriori*, prava historija u njenom obliku."[230]

Filozof ima kao svoj predmet onu a priori razvojnu nit svjetskog plana koji je njemu jasan bez ikakvih historijskih podataka. On historijsku empiriju ne upotrebljava da bi nešto dokazao, jer su njegovi stavovi već prije i nezavisno od svake historije dokazani. Ona mu samo služi kao ilustracija nečega što se razumije i bez historije. Historičar, naprotiv, sakupljač je golih činjenica, analist, što je, ako se ispravno provodi, u najvišoj mjeri također zaslužno i častan zadatak.

Fichte je već u devetom predavanju navijestio da se karakteristika trećeg razdoblja ne može dovoljno razumjeti ako se ne razjasni karakter njegove države. Ali razumijevanje toga pitanja mora započeti od točno određenog pojma apsolutne države. A ona je po svom obliku umjetna tvorevina koja sve individualne snage usmjerava na život i razvoj roda. Ili drugim riječima, da već opisanu ideju realizira u individuumima. Budući da ta ustanova djeluje izvana na individuume koji nimalo ne uživaju u tome da svoj individualni život žrtvuju rodu, "razumljivo je da ta ustanova postaje *prisilna* ustanova."[231] Ona, naravno, nije prisilna za sve one individuume koji i bez nje svoj život žrtvuju životu roda. Država je osim toga, usmjerujući uvijek određeni broj individualnih snaga na zajedničke svrhe, nužno zatvorena cjelina. "Cilj izoliranog individuuma je vlastiti užitak; i on upotrebljava svoje snage kao sredstvo za to: cilj roda je kultura i njenog uvjeta dostojna subzistencija: u državi svaki upotrebljava svoje snage neposredno ne za vlastiti užitak, nego za svrhu roda; i za to on dobiva cjelokupno kulturno stanje roda, u cjelini, i k tome svoju vlastitu dostojnu subzistenciju."[232]

U razvoju čovječjeg roda i država je bila različito oformljena. Prvi je slučaj kad je postojala apsolutna nejednakost njezinih članova, kada se država cijepala na klasu vladajućih i onih kojima se vladalo. Drugi je

229 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 140.
230 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 145.
231 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 150.
232 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 152.

slučaj kada su svi bez izuzetka podvrgnuti svima. S obzirom međutim na *političku slobodu* pojedinaca treba razlikovati pojedine stadije razvoja države također. U prvom obliku države oni koji su bili podložni bili su osobno slobodni. Ali njihova osobna sloboda na tom stupnju razvoja nije bila još ničim garantirana. Pojedinac je mogao od nekog osvajača ili slično biti pretvoren i u roba. On na tom stupnju još nije imao *građansku slobodu*, tj. ustavom osigurano pravo; ustvari, on još nije bio građanin, nego samo podanik.

U drugoj vrsti države svaki je dobio dio slobode; svaki je imao, dakle, ne samo osobnu slobodu nego i izvjestan stupanj osigurane građanske slobode; izvan toga bio je također podanik kao i u prvom slučaju. U apsolutnoj formi države, u kojoj su sve snage svih usmjerene na nužne ciljeve sviju, svi imaju ista građanska prava, ili građansku slobodu, i svaki je u isti mah građanin i jednako tako podanik. I kao što je to već Rousseau pisao, građani koji daju smisao i usmjeravaju razvoj države prema određenoj svrsi – ujedno su i suvereni.

Svrha je dakle države u biti život roda prema zakonima uma, a to se može u potpunosti realizirati tek nakon razdoblja umne znanosti. Prirodna svrha države u prošlim epohama, prije epohe umne znanosti, jest "upravo kao i kod pojedinog čovjeka, svrha samoodržanja; zato, budući da država postoji samo u rodu, održanje roda; a budući da se rod neprestano razvija, održanje toga razvoja na svakom njegovom stupnju: oboje na kraju rečeno, a da to država zapravo razgovijetno ne shvaća."[233]

Taj je razvoj u biti razvoj kulture, što država osigurava na svakom stupnju razvoja čovječanstva. Prvi je dakle smisao svjetskog plana opće proširenje kulture sve do onog stupnja kada će cijeli rod "koji nastanjuje našu kuglu biti stopljen u jednu jedinu narodnu republiku kulture."[234] Za tu svrhu treba upotrijebiti i koristiti svu potrebnu prirodnu silu u smislu ljudskih nakana i za čovjekovu korist. Čovjek treba svoje vlastite snage upotpuniti snagama prirode, prirodnom znanošću i umjetnošću, prikladnim alatima i mašinama. Tako da se "bez mnogo utroška vremena i snaga postignu svi zemaljski ciljevi čovjeka, i da mu ostane vremena da usmjeri svoje promatranje na njegovu unutrašnjost i na nadzemaljsko. To je svrha čovječjeg roda kao takvog."[235]

Država se, za ostvarenje svojih ciljeva, mora brinuti za fizičku egzistenciju svojih građana, a to postiže, kao što se uobičajeno kaže, na taj način da podiže industriju, zemljoradnju, manufakture itd. Može se kod toga misliti da ona to radi da poveća zalihe i da bi na taj način mog-

233 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 168.
234 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 169.
235 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 170.

la održavati veliku vojsku ili tome slično, mogu pri tome i oni koji vladaju ne vidjeti neke više ciljeve u tome, ipak "unapređuje ona bez sveg njezina znanja naznačeni cilj ljudskog roda, kao roda."[236] Isto je to ustvrdio Fichte i na sljedećoj stranici kada, govoreći o glavnom zadatku države da potpomaže razvoj roda, zaključuje da se pokazuje kako "država stoji pod jednim višim vodstvom, koje je njoj možda skriveno, i kako ona, dok misli da potpomaže samo svoj vlastiti cilj samoodržanja, ipak potpomaže viši cilj razvoja ljudskog roda."[237] Tako vidimo da je Hegel u svojoj koncepciji lukavstva historijskog uma imao preteču i u Fichteu.

Fichte je mnogo detaljnije govorio o zadacima države u svom djelu o zatvorenoj trgovačkoj državi, gdje je posebno podcrtavao potrebu i zadatak države da osigura građanima pravo na rad i osnovna sredstva subzistencije. U toj je državi Fichte zamišljao da je ekonomski život planski organiziran kako bi se spriječile sve one deformacije i nepravde liberalne ekonomije. Jednako tako je i raspodjela dobara usmjerena prvenstveno da svi budu siti i da sigurno stanuju, da budu ugodno i toplo obučeni prije nego će se oblačiti i živjeti raskošno, kako je u tom djelu pisao.[238]

Naglašavajući ulogu rada u održavanju i razvoju roda Fichte je, uočavajući, kako smo vidjeli, značenje kulture i uma u cjelokupnom tom procesu koji i vodi stvaranju slobodne i umne egzistencije roda, u izvjesnoj mjeri i anticipirao poznati Marxov stav o slobodi u *Kapitalu*: "Nije to samo pusta želja čovječanstva, nego neophodan zahtjev njegovog prava i njegovog određenja – da na Zemlji živi onoliko lako, slobodno, onoliko gospodareći prirodom, onoliko istinski *ljudski*, koliko to samo priroda dopušta. Čovjek treba da radi, ali ne kao tovarna životinja koja pod svojim teretom tone u san i koja se, poslije najpotrebitijeg okrepljenja iscrpljene snage, ponovo nagoni na nošenje istog tereta. On treba da radi bez straha, s radošću i veseljem, a da preostalo vrijeme

236 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 170-171.

237 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 172.

238 U svom djelu o zatvorenoj trgovačkoj državi Fichte je u vezi s tim pisao: "Najprije svi treba da budu siti i da sigurno stanuju prije nego što netko ukrašava svoj stan; najprije svi treba da budu ugodno i toplo obučeni prije no što se netko oblači raskošno. Država u kojoj je zemljoradnja još zaostala i kojoj je potrebno više ruku za njeno unapređivanje, u kojoj još nedostaju obične zanatlije – mehaničari, ne može imati nikakvog luksuza. Nije riječ o tome da netko kaže: ali ja to mogu platiti. Baš je to nepravedno da netko može platiti ono što je nepotrebno, dok netko od njegovih sugrađana nema ono što mu je neophodno ili to ne može platiti; a ono čime prvi plaća, po pravu i umnoj državi uopće nije njegovo." (J. G. Fichte, *Zatvorena trgovačka država*, Beograd 1979, str. 24) Da je pri svemu tome bio jak utjecaj francuskog jakobinstva, o tome nema sumnje. A neki misle, kao npr. Marianne Weber ili A. Kenger da je Fichte bio i pod utjecajem komunističkih pogleda G. Babeufa.

zadrži da bi svoj duh i svoje oko uzdigao prema nebu, za čiji prizor je stvoren."[239]

Velike diskusije koje su bile vođene oko toga mogu li se ove koncepcije, i još neke druge koje ne moramo navoditi, nazvati izvjesnim oblikom socijalizma, mogli bismo samo zaključiti da u svemu tome ima prilično elemenata svojevrsnoga državnog socijalizma koji je državi dao mnoge prerogative, ali koji je um i slobodu ipak pretpostavio sili i podvrgavanju.[240] Ne treba zaboraviti da je to razdoblje i ranog romantizma u Njemačkoj i socijalno-utopijskih kritika kapitalizma koje u francuskom utopijskom socijalizmu doživljavaju svoj vrhunac. Uočavajući bezdušnost ranog razvoja kapitalizma, mnogi su tadašnji mislioci stvarali različite idealne zamisli i konstrukcije društva koje bi izbjeglo navedene nehumanosti i teške posljedice u životu radnih ljudi. Fichteova humana zamisao zadržava neke tradicionalne pretpostavke tadašnjih društava kao što je privatno vlasništvo, ali unosi mnoge elemente koji imaju socijalistički karakter i koji bi, prema njegovu mišljenju, trebali ograničiti nepovoljne posljedice staleške diferencijacije (planska proizvodnja i potrošnja, pravo na rad, jednakost i sloboda i sl.).

Uloga države se ovim problemima uglavnom iscrpljuje. Više grane umne kulture kao što su religija, znanost, vrlina ne mogu biti svrha države. Država je prisilna ustanova i ona računa na nedostatak dobre volje, a time i vrline, i na postojanje zle volje čije iskazivanje nastoji spriječiti strahom od kazne. Kad bi svi članovi države bili kreposni, ona bi izgubila karakter prisilne ustanove i postala bi samo vođa i vjerni savjetnik blagonaklonih.[241]

Ostvarenjem savršenijih ljudskih odnosa, na temelju umne znanosti i umjetnosti, bit će prevladani i nekadašnji heroizmi, samozataje itd., sve ono čemu smo se u čovjeku divili. Ostat će samo *ljubav* prema dobru, kao jedino neprolazno. Do te se ljubavi čovjek može uzdići samo slobodom. Država može razvoj te ljubavi potpomoći time što će onemoguća-

---

239 J. G. Fichte, *Zatvorena trgovačka država*, Beograd 1979, str. 37.

240 O problemu Fichteova socijalizma pisali su Marianne Weber, G. Schmoller, H. Rickert, W. Markov, M. Buhr i dr. Interesantno je navesti mišljenje mislioca koji je najbolje poznavao evropsku utopijsku misao: "Ali socijalizam u Njemačkoj iz 1800. ima povijesnu svježinu i časnost koja se uopće ne može zloupotrijebiti. On točno pokazuje genijalnu naivnost, intuitivno mladenaštvo, što je jednom Lassalleu oko 1860. nedostajalo, što je kasnijem reformizmu nedostajalo čak i kao izlika. Zatvorena trgovinska država ostaje prvim, iz iskonskih prava deduciranim i utopijski oslikanim sistemom organiziranog rada. Još više: Fichteov spis smatra socijalizam mogućim u jednoj jedinoj, dovoljno velikoj i autarknoj zemlji." (E. Bloch, *Princip nada*, II. knjiga, Zagreb 1981, str. 645.)

241 Vidi *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, str. 175.

vati zlo koje je suprotno ljubavi. "Ta ljubav, time što je jedino neprolazno, i jedino blaženstvo, zato je i ona jedina sloboda; i samo pomoću nje oslobodit ćemo se okova države, kao i svih drugih okova, koji nas na ovom svijetu pritišću i sputavaju."[242]

U vezi s problematikom postanka države Fichte nije zastupao veoma raširenu građansku teoriju društvenog ugovora, nego teoriju osvajanja. Normalni narod, koji uvelike podsjeća na Vicove heroje, bio je superioran ostalim divljim narodima ne samo po svojoj kulturi, nego i poznavanju metala čime su bili u velikoj prednosti u sukobima. Kao i Herder, i Fichte misli da se civilizacija počela razvijati u Aziji, odakle je dio toga normalnog naroda došao i u Evropu, prvenstveno u Grčku, gdje nastaju i prve države. Jedne prastanovnike protjeruju a druge pretvaraju u robove. Fichte je veoma dobro vidio da je to, kao i kasnije historijsko razdoblje, karakterizirano društvenom i klasnom podijeljenošću. U Rimu su postojale dvije osnovne klase: patriciji (aristokracija) i narod koji je potjecao od prastanovnika Italije. Jednako tako i u novijem vremenu borba između vladara i vazala završavala je na dva načina: "ili porazom vazala, kao što se dogodilo u jednoj od glavnih država kršćanskog carstva (Francuska); ili porazom državne vlasti, kao što se dogodilo u jednoj drugoj glavnoj državi (Njemačka)."[243]

Država je prema Fichteu zatvorena u oblast kulture, i po toj je kvaliteti u prirodnom ratu protiv nekulture. Ali svaka država misli da je nosilac kulture, te je rat među njima neizbježan. Najveći procvat stare kulture zbio se u Rimu. Rimskom upravom ostvarena je ponajprije građanska sloboda, izvjestan udio u pravima svih slobodnorođenih, nadalje su ostvarene presude prema zakonima, financijska uprava prema principima, stvarna briga za egzistenciju onih kojima se vladalo, blaži i čov-

---

242 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 177. Ovu ideju, u kasnijoj marksističkoj terminologiji o odumiranju države, Fichte je već iznio i u svojim predavanjima o određenju učenjaka. Navodeći da društveni nagon spada u čovjekove osnovne nagone i da je čovjek određen da živi u društvu, Fichte zaključuje: "Moja gospodo, vi vidite koliko je važno da se društvo uopće zamjenjuje posebnom, empirijski uslovljenom vrstom društva koje se zove država. Život u državi ne spada u apsolutne svrhe čovjeka, kako o tome kaže i jedan vrlo veliki čovjek; nego je to samo pod izvjesnim uslovima postojeće *sredstvo za osnivanje savršenog društva*. Isto tako kao svi ljudski instituti koji su samo sredstva, država smjera na svoje vlastito uništenje: *svrha je svake vlade da vladu učini izlišnom.*" (*Zatvorena trgovačka država* i *Pet predavanja o određenju naučnika*, str. 153-154) U daljnjem tekstu Fichte piše da sada još nije došao trenutak za to i da će možda proći mirijade godina dok se to ostvari. Ali je za njega jasno "da na apriori naznačenoj putanji ljudskog roda postoji jedna točka na kojoj će sve državne zajednice postati izlišne. To je ona točka na kojoj će, umjesto snage i prepredenosti, kao najviši sudac uopće, biti priznat samo um." (Fichte, *ibid.*, str. 154)

243 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 207.

ječniji običaji, poštivanje običaja i religije drugih naroda itd. To, naravno, ne znači da se u stvarnosti nije katkad i narušavalo te temeljne principe.

U tom se carstvu opet pojavila religija normalnog naroda, koja je bila utonula u historijsku tamu, i na kraju pobijedila. Kršćanstvo je zapravo "jedina prava religija".[244] Znademo da je Fichte, upravo zbog svoga shvaćanja religije kao "moralnog poretka svijeta", suprotstavljajući se svim dotadašnjim religioznim predrasudama i crkvenim manipulacijama, došao u sukob s vlastima i morao napustiti sveučilište u Jeni (1799.). Fichte je ostao dosljedan svom "etičkom panteizmu" (N. Hartmann) i kasnije. Religija je za njega "ljubav prema dobru". Zato u toj "potpunoj slobodi i uzvišenosti religije nad državom leži zahtjev obim stranama da se apsolutno odvoje i da ukinu svaku neposrednu vezu među sobom. Religija nikada ne treba da polaže pravo na prisilnost ustanove države s obzirom na njene svrhe; jer religija je, kao ljubav prema dobru, u unutrašnjosti srca, i nevidljiva, te se nikad ne pojavljuje u spoljašnjem djelovanju, koje, iako prema zakonu, može da proizađe iz sasvim drugih pobuda: država presuđuje međutim samo ono što leži pred očima; religija je ljubav, a država prisiljava, i ništa nije više naopako nego kad se hoće ljubav iznuditi. Isto tako se ni država ne treba služiti religijom za svoje ciljeve; jer bi tada računala s nečim što nije u njenoj moći, i što bi upravo zbog toga mogla i promašiti; u tom slučaju bi ona krivo računala i svoj cilj promašila: ona mora da umije prisiliti, što ona želi, i ništa ne željeti osim onoga što može iznuditi."[245]

Shvaćajući tako religiju, Fichte nije naravno dao pravo ni katolicizmu ni protestantizmu. U svomu sedmom predavanju Fichte se izravno osvrće na ovo pitanje tvrdeći da se obje religiozne partije zasnivaju na jednoj neodrživoj osnovi – Pavlovoj teoriji koja je, da bi barem za izvjesno vrijeme opravdala židovstvo, polazila od jednoga samovoljnog boga. Obadvije navedene partije spore se samo oko toga kako da tu teoriju održe i osiguraju. Nasuprot religioznom praznovjerju, kao i ambicijama da predstavnici određenih religija dijele političku vlast s državom, sadržaj "istinske religije, a naročito kršćanstva, je čovječanstvo kao Jedno, spoljašnje, snažno, živo i samostalno postojanje boga; ili, ako se tim izrazom ne želi pogrešno objasniti, Jedno ispoljavanje i istjecanje istog; vječna zraka koja se ne u istini, nego samo u zemaljskoj pojavnosti dijeli u više individualnih zraka. Stoga sve što čovjek jest, po tom učenju je u biti u potpunosti Jedno, i sebi u potpunosti jednako, i sve na isti način određeno, u ljubavi vraćajući se svom praizvoru, i u njemu biti

244 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 193.

245 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 195.

blažen. Ovo određenje, koje je uspostavljeno religijom, država ne smije onemogućavati; ona mora stoga dozvoliti svima jednaki prilaz postojećim izvorima obrazovanja za to, i, kao zastupnik ciljeva ljudskog roda to omogućiti: a to je moguće samo uspostavljanjem apsolutne jednakosti, lične kao i građanske, slobode sviju, s obzirom na pravo i prava."[246]

Kroz Fichteovo djelo dakle provejavaju, snažnije nego kod bilo kojega tadašnjeg njemačkog teoretičara, osnovne ideje vodilje evropskoga građanstva u borbi protiv feudalnog anakronizma. Ideje jednakosti svih ljudi, ideje slobode i demokracije, odvajanje Crkve od države, bratstva među narodima i mirne koegzistencije naroda što je bilo na srcu i Kantu i Herderu i mnogima drugima. Fichte je u ovim svojim predavanjima čak tvrdio da su Evropljani u biti jedan narod i da bi trebali imati i jednu državu zasnovanu na slobodi, pravu i zakonu, i religioznoj slobodi.[247]

Fichte nije došao do shvaćanja o prevladavanju klasnih odnosa, što bi u tadašnjoj Njemačkoj bilo i nepravedno zahtijevati, ali je držao da njegov koncept države, kao ustanove koja treba omogućiti ostvarenje ljubavi prema dobru, omogućuje ujedno i ublažavanje klasnih proturječja i izvjesnu suradnju klasa.[248] U to je vrijeme svaka socijalistička misao nužno imala utopijski karakter, kao što i kritika novoga kapitalističkog društva, ili barem težnja za ograničavanjem njegovih proturječja i bezobzirnosti, nije bila historijski realna, nego je samo ukazivala na humanistički karakter samih kritičara.

Treba na kraju naglasiti da Fichte u svom veoma kritičkom odnosu prema trećoj epohi, za koju je držao da traje još u njegovo vrijeme, a to će mišljenje nešto poslije promijeniti, priznaje toj epohi i neka pozitivna obilježja. Ponajprije je nastojanje da se znanost što više približi svim ljudima. Jednako tako i težnja da se čovjek oslobodi slijepe vjere u autoritete. Jer "pravo da se čovjek, slobodno od svih okova spoljašnjeg autoriteta, svojim mišljenjem uzdigne do zakona uma, najviše je i neotuđivo pravo čovječanstva; ovo pravo je nepromjenjivo određenje zemaljskog života roda."[249]

Fichteova koncepcija religije je, dakle, daleko od vladajućih shvaćanja i prakticiranja religije, koja se sastoje u raširenim predrasudama,

246 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 196.

247 Na str. 212. svoga djela Fichte je pisao da su "kršćanski Evropljani, u biti svi samo jedan narod i da priznaju zajedničku Evropu za Jednu pravu domovinu" te da oni zahtijevaju "slobodu, pravo i zakon" da bi mogli svojim marom i radom stvarati svoja dobra, oni zahtijevaju religioznu slobodu kao i "slobodu da misle prema svojim religioznim i znanstvenim principima, da ih glasno ispoljavaju i po njima prosuđuju." (Ibid., str. 212)

248 Vidi *ibid.*, str. 232.

249 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 87.

strahu pred Bogom i tome slično. Religija je ono unutrašnje u čovjeku koje se ne postiže prostim promatranjem svijeta i pretpostavkom nekoga višeg bivstva s one strane svijeta. Prvi element religije je zato mišljenje iz samoga sebe. To je metafizičko, apriorno pitanje i tko to ne shvaća ili prezire, ne shvaća i prezire religiju. Drugi element ili maksima jest da se to više, uzvišenije mora shvatiti kao blaženi život koji proizlazi iz same duše, a ne iz nečega vanjskog. Prema tome "religija se ne pokazuje uopće kao spoljašnje, i ona čovjeka uopće ne goni da bilo šta čini, što on ne bi i bez nje učinio, nego, da ona njega unutrašnje dovodi do njegova istinskog bivstva i postojanja."[250]

Sve neshvatljivo i tajanstveno mora iz religije otpasti. Sav taj strah od Boga i razne misterije samo su praznovjerja i ostatak poganstva. Filozofija je konačno uništila taj tradicionalni ostatak. Spoznaja prave religije je oduvijek bila prava rijetkost te je uvijek bila tuđa vladajućim sistemima. Oni su uvijek blaženstvo smještali s one strane groba, a nisu znali da svatko, tko samo hoće, može biti blažen i ovdje i sada.

Religiozni čovjek čini naravno ono što je nalog dužnosti. Ali to on ne čini kao religiozni čovjek, nego to mora činiti i neovisno o svakoj religiji, kao moralni čovjek. Ako je religiozan, on to čini plemenitijim i slobodnijim smislom. Čovjek se dakle mora prije svega uzdići do čistog moraliteta, a tu je i granica moći države kao i nesvjesne djelatnosti kršćanstva. Država može, kao što smo to već vidjeli, utjecati svojim zakonima na sprečavanje negativnih tendencija i tako odstraniti prepreke za razvoj ćudorednosti. Ali dovesti "do ćudorednosti ona ne može, jer njen izvor je unutrašnji, u srcima ljudi i njihovoj slobodi."[251]

Poput mnogih drugih tadašnjih, a i kasnijih teoretičara i filozofa, i Fichte je držao da sve veliko i dobro, na čemu počiva egzistencija svakog razdoblja, djelo je plemenitih i snažnih ličnosti koje su sve životne pogodnosti žrtvovale ideji. A to znači rodu. Tako smo i mi, kaže Fichte, sa svim onim što jesmo, rezultat požrtvovanja svih prijašnjih generacija, a posebno njihovih najčasnijih članova. "Oni su bez ikakve sumnje njihovi lični život i njegov užitak postavili na ideju, i u toj ideji na rod."[252]

---

250 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 257. U tom smislu je, dakle, Fichte shvaćao religiju, kao ono unutrašnje što oplemenjuje čovjeka. "Jedino istinsko plemenito u čovjeku, najviši oblik ideje koja je u samoj sebi postala jasna jest religija: ali religija nije ništa spoljašnje i ne pojavljuje se nikada u nečem spoljašnjem, nego ona usavršava čovjeka samo iznutra. Ona je svjetlost i istina u duhu." (*Ibid.*, str. 260)

251 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 246.

252 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 49. Princip života je za Fichtea da čovjek svoj "osobni život stavlja na ideju, i da osobni život zapravo u istini uopće ne postoji, jer treba da bude napušten, naprotiv jedino je život u ideji ono što jest, pri čemu se jedino on treba potvrditi i provesti." (*Ibid.*, str. 52)

Bez obzira na to kako ih mi nazvali, bili su to heroji koji su daleko prednjačili svome vremenu, divovi po tjelesnoj i duhovnoj snazi.

Izvjestan preokret, ili barem jače naglašavanje nekih moralnih, religioznih i nacionalnih momenata nastaje nakon 1806. god., nakon poraza Pruske kod Jene i Auerstädta u ratu protiv Napoleona. Iako je Napoleon i tada nosio dah Francuske revolucije i novih shvaćanja o čovjeku, građaninu i državi – ipak su Francuzi djelovali i kao okupatori, sa svim onim nemilim posljedicama takva stanja. Pokorena Evropa je samo čekala čas kada će se podići protiv te nove sile. A u međuvremenu se jedino buntovni i jakobinski Fichte osmjelio da, usred francuskih okupacijskih trupa, drži zimi 1807/08. u berlinskoj Akademiji znanosti govore njemačkom narodu, podižući mu duh i svijest o njegovu nacionalnom osjećanju i ponosu.

Zbog toga je Fichte držao da je treća epoha egoizma i posvemašnje skepse završena, i da su ušli u četvrtu epohu u kojoj će se razviti svijest o umu i njegovim zakonima. Pitanje duha, slobode ključno je pitanje historije. Zato su u historiji pobjeđivali uvijek oni "koje je oduševljavala vječnost, i tako pobjeđuje uvijek i nužno to oduševljenje nad onim, tko nije oduševljen. Pobjede ne postiže niti snaga armije, niti valjanost oružja, nego snaga duha."[253]

Zato treba promijeniti i način odgoja. Dosad se uglavnom prikazivao osjetilni svijet kao pravi i stvarni svijet. Novi odgoj ukazuje da je pravi svijet onaj koji se mišljenjem shvaća i dokučuje. U taj svijet treba uvesti odgajanike. "Dosad je kod većine živjela samo tjelesnost, materija, priroda; novim odgojem treba većina, dapače skoro svi, da budu prožeti duhom"[254] kao jedinim temeljem dobro uređene države. A ponajprije je zadatak Nijemaca da stvore čvrste i nepokolebljive principe svoga djelovanja i da imaju karakter. Ako se i dalje budete ponašali, govori Fichte Nijemcima, nemarno i nezainteresirano prema tim principima, očekuju vas samo zlo i podložnost, poniženja i prezir osvajača. U suprotnom slučaju razvit će se među vama i u vama pokoljenje koje će "njemačko ime uzdići kao najslavnije među svim narodima, vidjet ćete tu naciju kao onu koja će preporoditi i obnoviti svijet."[255]

U takvu zanosnom duhu i završava Fichte svoje govore njemačkom narodu, namirujući mu tu preporoditeljsku zadaću i držeći da će, ako propadne njemački narod, propasti i "cijelo čovječanstvo, bez nade u budući preporod."[256]

---

253 J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig 1944, str. 137.

254 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 147.

255 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 233.

256 J. G. Fichte, *ibid.*, str. 246.

Svoja slobodarska, demokratska i kozmopolitska uvjerenja Fichte nije nikad napustio. Ali, u ovim izuzetnim prilikama, kada je trebalo buditi duh naroda, njegovo samopouzdanje i težnju za otporom, i Fichte je zaoštrio i prenaglasio njemački nacionalni moment, što je, naravno, kasnije u raznim histeričnim i ratnim situacijama modernog vremena navelike iskorištavano. Ali, treba jasno reći: Fichteovo slobodarstvo i osjećaj dostojanstva čovjeka nikad nije bilo spojivo sa suvremenim rasističkim barbarstvom koje je imalo pretenzije govoriti u ime njemačkog naroda. Ono čemu je Fichte težio bila je pobjeda uma i slobode, a ne ne-uma i ne-slobode.

Fichte je bio čovjek snažna duha, čvrstog i ponosnog karaktera. U objašnjavanju njegove filozofije i ličnosti tragalo se i po njegovim pismima, izjavama i "tvrdoglavim" ponašanjima, kada su mu drugi savjetovali da popusti i ne izaziva političke sile, koje u to vrijeme u Njemačkoj nisu bile tako slabe. Moglo bi se kod toga pronaći, kao što neki misle, i izvjesne doze prevelike samouvjerenosti ili nešto slično. Ali sve to izblijeđuje pred činjenicom da je Fichte cijeli svoj filozofski sistem i djelovanje izgradio na dva temelja koja bitno karakteriziraju čovjeka kao generičko biće: na umu i slobodi.

Ako mu njemačke zaostale prilike nisu omogućavale da problematiku apsolutne slobode izrazi drugačije nego preko predimenzioniranja djelatnosti apsolutne svijesti, on je i na takav apstraktno idealistički način najsnažnije ukazao na bit čovjekove egzistencije, na čovjeka kao biće uma i slobode. A svojom kategorijalnom dedukcijom, otkrivanjem dijalektike uma, svojom koncepcijom historije kao napredovanja u umu i slobodi, svojom koncepcijom zakona historijskog događanja, uloge pojedinaca i velikih ličnosti, uloge religije a posebno države, Fichte je bio najznačajnija karika u svojevrsnom razvoju njemačkoga građanskog idealizma čiji je krug Hegel tako veličanstveno zatvorio, kako je još tridesetih godina prošloga stoljeća pisao genijalni Heine. Bez obzira na apsolutizaciju duhovnog momenta, u Fichteovoj filozofiji i posebno filozofiji historije sadržane su neke temeljne ideje koje bitno karakteriziraju suštinu ljudske egzistencije: čovjekov aktivitet, djelotvornost, umstvenost i slobodu. Fichte je među prvima koji je čovjeka u biti shvatio kao biće prakse i time daleko nadišao svoje vrijeme. Fichte je filozofiju stavio u službu čovjekova oslobođenja i napretka, a nije ju shvatio samo kao indiferentnu mudrost i akademski pogled na svijet. Zato njegov utjecaj ne prestaje sa Schellingom i Hegelom, nego je bio i ostao jedan od najznačajnijih predstavnika progresivne i kreativne filozofske misli.

Friedrich Schlegel

Razdoblje oko 1800. godine u Njemačkoj karakterizira intenzivno duhovno previranje puno proturječja, nada i razočaranja, ali i duhovnih uzleta kakve njemačko građanstvo više nikad nije doživjelo takvim intenzitetom i originalnošću. Ono je, kako već rekosmo, baštinilo mnoge izvanredne rezultate razvoja evropske napredne misli i umjetnosti, te je, među posljednjima od velikih zapadnoevropskih nacija koje su se otresale vjekovnog feudalizma i crkvene supremacije, uspjelo iskoristiti svoju historijsku šansu na duhovnom području, kad nije moglo na političkom.

To je razdoblje njemačke klasike koja je dala vrhunska djela u svjetskim razmjerima na području literature (Goethe, Schiller, Herder i dr.), glazbe (Haydn, Mozart i Gluck iz Austrije, Bach, Händel i Beethoven iz Njemačke) i u filozofiji (Kant, Fichte, Schelling i Hegel).

Interes za historijsku problematiku je u tadašnjem građanstvu silno porastao, što je i razumljivo s obzirom na duboka historijska previranja i prevrate što ih je Evropa u tim stoljećima doživljavala. A s raskidom s dotadašnjom dominacijom teološkog načina mišljenja i teološkom interpretacijom historije i njezina smisla, građanska filozofska misao je, kako smo već vidjeli, tražila nova objašnjenja i pokušavala razumjeti historiju iz nje same. Čovjek, kao biće slobode, postaje njezin centar i osnova, samo što je i taj čovjek, već prema historijskim okolnostima i spoznajama, dobivao različite oznake i tumačenja. Od materijalističke koncepcije čovjeka kao dijela prirode, koji je zato i podvrgnut svim prirodnim zakonima, do sublimacije u apsolutnoj samosvijesti, transcendentalnom Ja u Fichteovu sistemu nauke o znanosti, koja je trebala biti svojevrsna himna čovjekovoj slobodi.

Ali razdoblje oko 1800. godine je u Njemačkoj bilo bremenito i nekim novim proturječjima, koja su bila – kao što se u historiji često događa – u velikoj mjeri neočekivana. Njemačko je građanstvo, naravno, intimno suosjećalo s američkim ratom za oslobođenje, a posebno s Francuskom revolucijom koja im se zbivala u susjedstvu. Jednako su tako određene ličnosti ili struje francuskog prosvjetiteljstva snažno idejno utjecale na njemačku misao (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot i dr.). Ali dramatski tok Francuske revolucije, koji je u velikoj mjeri izazvan i pokušajima evropske reakcije da silom slomi tu opasnost za ancien régime, pogubljenje kralja i kraljice i ne samo mnogih aristokrata nego, na kraju, i žirondinaca i samih jakobinaca koji su uspostavili diktaturu Konventa, sve je donijelo velika razočaranja u redovima njemačkoga građanstva. Gotovo nitko nije odobravao takav tok revolucije, te su rijetki, a to su bili najsnažniji i najčvršći umovi, uspjeli izdržati te potrese i

zadržati postojanost historijske ocjene. Uz Kanta, Fichtea i Goethea, Hegel je bio među najznačajnijima.

Druga jedna struja njemačkoga građanskog duha, koja je i do tih godina naginjala više subjektivnom i emotivnom, tadašnja njemačka romantika, doživjela je snažnije potrese i transformacije. U početku također kozmopolitska i nadahnuta duhom prosvjetiteljstva, sve se više u nenalaženju racionalnih izlaza i rješenja vraća u historijsku prošlost, srednji vijek i kršćanstvo (posebno katoličanstvo), nacionalne mitove i na kraju u iracionalno i mistiku.

Bio je to prvenstveno literarni pokret koji je, međutim, zato ga i spominjemo, bio izuzetno zainteresiran i za historijsku problematiku, a, s druge strane, u njega možemo ubrojiti i neke filozofe kao i konzervativne i reakcionarne predstavnike historijske pravne škole, koje smo već spomenuli na kraju drugog poglavlja (A. Müller, K. L. von Haller, F. J. Stahl, F. Savigny i dr.). Predstavnici historijske pravne škole, osobito F. Savigny, imali su zasluga u naglašavanju historijskog karaktera društvenih oblika, pravnih normi i pravnih institucija. Ali njihov organicistički koncept, posebno kod prve navedene trojice, po kojemu su ustanove feudalizma božanskog porijekla, nužno je doživio oštru kritiku samoga Hegela koji je držao da je to "najveća ljaga bačena u lice nacije".

Jednako su tako njemački romantičari, u svom zanosu prema koncepciji "narodnog duha", narodnosti (Volkstum), jeziku i mitu, imali zasluge u istraživanju tih područja čovjekova duha; na području religije F. Schleiermacher, jezika braća Grimm, Bopp i dr., kao i na istraživanju drugih neevropskih literatura i problema umjetnosti i estetike (F. Schelling, F. Schlegel).

Inače, njihovi filozofskohistorijski pokušaji – kao što je bio slučaj kod Novalisa (Fr. v. Hardenberg, 1772–1801), u malom spisu pisanom potkraj 18. st., *Die Christenheit oder Europa* (objav. tek 1826. god.) ili J. Görresa (1776–1848) *Wachstum der Historie* te u djelima Franza v. Baadera (1765–18141), Henryja Steffensa (1773–1845) i Friedricha Schlegela (1772–1829) – bili su uglavnom pokušaji oživljavanja izvjesne teološke koncepcije historije s naročito jakim mističkim akcentima i uzvisivanjem srednjovjekovnoga društva i Crkve.

Među ovim ličnostima najviše je utjecaja u to vrijeme imao *Friedrich Schlegel* (1772–1829), jedan od vođa njemačke romantike koji je dijelio sve njezine prednosti kao i slabosti. I on je u tim burnim vremenima napustio svoje ideale i zapao u mistiku i religioznost koje su ga vodile u katolički srednji vijek. U svom djelu *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1829) – što su bila njegova predavanja u Beču 1828. god. – Schlegel negira mogućnost nastanka čovjeka od životinjskih predaka, nego se utječe religioznim vjerovanjima. S jedne strane drži da se ideju

o historiji treba iznaći iz same historije, a s druge da se ovo može postići polaženjem od boga ili prirode. Schlegel polazi od boga, dakle transcendencije, i time proturječi prije navedenom stavu.

Razvoj čovječanstva je sličan razvoju svakog individuuma: postoji razdoblje dječaštva, mladosti, zrelog doba i konačno simptomi starosti i općeg propadanja. Razni narodi imaju različite i specifične uloge u historiji, kojom dominira Božja providnost. Bez znanja kršćanskih dogmi cijela historija bi ostala enigma, kaos, nemogući labirint. Historija kršćanstva transcendira sferu profane historije, pa su tri glavna momenta u razvoju historije: 1. postojanje primitivne objave, 2. nastanak kršćanstva i 3. predominacija Evrope u sadašnjoj civilizaciji.

Prvo razdoblje srednjega vijeka bilo je sretno razdoblje koje nazaduje pojavom individualiteta i slobodnog istraživanja koji su djelo anti-Krista. Progres je za Schlegela bio zapravo regres, pa je kao zastupnik katoličanstva i protestantizam shvaćao kao pad i bolest nacija.

Duh se modernoga vremena suprotstavlja božanskom utjecaju i kršćanskoj religiji. Umjesto da se historijsko zbivanje procjenjuje prema vječnim principima, vrednuje se prema privremenim interesima i isto takvim motivima. Tako se podcjenjuje i zaboravlja misao i vjera u vječnost. Veliki zadatak čovječanstva je da uspostavi harmoniju između prirodne volje i božanske volje. Historiju karakterizira i napredovanje i degeneracija. Uza sve to Schlegel ipak vjeruje u pobjedu kršćanske vladavine i kršćanske znanosti.

Vidi se da Schlegelova filozofskohistorijska misao nije bila na liniji progresivne filozofske misli i da je kao takva mogla ostaviti traga samo kod kršćanskih ortodoksnih mislilaca i protivnika nove racionalne misli koja se engleskim i francuskim prosvjetiteljstvom i njemačkim filozofskim klasicima svojevrsno i uporno probijala na evropskom trusnom tlu, na kojemu su se odigrale posljednje bitke građanstva za političkom dominacijom i gdje su se već rađala nova klasna proturječja.

Na filozofskom, a posebno na filozofskohistorijskom području, ovi predstavnici njemačke romantike nisu značili nikakav korak naprijed. S oživljavanjem izvjesne teološke koncepcije historije s posebno jakim mističkim akcentima, nije se u Evropi 19. stoljeća moglo računati na bilo kakvo uvažavanje. S obzirom na tematiku koju u ovom djelu obrađujemo, značajniji pomaci nisu se dakle mogli pokazati na liniji ovih misaonih preokupacija i domašaja. Ti su se pomaci dogodili na onoj liniji njemačke filozofije koja je na specifičan idealistički način imala kao svoju teorijsku osnovu umstvenost i slobodu. Dakle na onoj liniji koja je čovjeka i historiju koncipirala kao progresivni razvoj duha ili uma, a to znači i slobode. A u tom razvoju nakon Fichtea, glavna je karika prema Hegelu bila filozofija ranog Schellinga.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) jedna je od četiri glavne ličnosti klasične njemačke idealističke filozofije. Rodio se u Leonbergu i kao veoma darovit mladić već s 15 godina posjećuje predavanja na Sveučilištu u Tübingenu gdje studira teologiju, mitologiju i filozofiju. Tu se sprijateljuje s nešto starijim velikim njemačkim pjesnikom F. Hölderlinom (1770–1843) i G. W. F. Hegelom. S njima je bio i član tajnog udruženja u kojemu se raspravljalo o slobodarskim idejama Francuske revolucije.

Već u svojim dvadesetim godinama počinje publicirati filozofske radove, te nakon odlaska u Jenu postaje Fichteov učenik i suradnik, a nešto kasnije i nasljednik na filozofskoj katedri na Goetheov prijedlog. Nakon Jene, predavao je još u Würzburgu, Münchenu i Berlinu na poziv pruskoga kralja Friedricha Wilhelma IV, da bi suzbio "zmajevo sjeme Hegelova panteizma" koji je "ugrožavao i same temelje kršćanstva."

F. W. J. Schelling je u svojoj mladenačkoj genijalnosti veoma dobro uočio da se ne može ostati na jednostranom Fichteovu apsolutnom Ja iz kojega se sve ostalo treba samo deducirati. Trebalo je i prirodi i historiji priznati dignitet objektivnosti, a da se ne napusti transcendentalni princip. Schelling je to ostvario koncepcijom apsoluta u kome je dano jedinstvo objektivnog i subjektivnog, realnog i idealnog. Apsolut se tako očituje na dva načina: u realnom i idealnom svijetu. Prvu ovu stranu iskazivanja apsoluta izlaže filozofija prirode, a idealnu, koja se objavljuje u Ja, inteligenciji i historiji, izlaže sistem trasncendentalnog idealizma.[257] Time je njemački klasični idealizam ponovno zakoračio u sferu objektiviteta, i to snažnije nego i sam Kant, kome je ta sfera u biti ostala nespoznatljiva. Osim toga, za sveobuhvatnu filozofsku sintezu – koju je poslije dao Hegel – neophodno je bilo filozofski legitimirati i sferu prirode, pa i historizirati sam transcendentalni princip, što je za ovakav tip filozofije u biti samo formalno rješiv problem. Ako svemu tome dodamo da je uz Fichteovu spekulativnu dijalektiku Schelling ukazao na mnoge dijalektičke momente u razradi filozofije prirode (zakon polariteta, odnos kvantitativnih i kvalitativnih promjena, jedinstvo suprotnih odredaba itd.), bit će nam razumljivija Hegelova grandiozna koncepcija i razrada dijalektike apsolutnog uma ili ideje.

Schelling je, dakle, ovim svojim rezultatima bio ona historijska kopča između Fichteova apsolutnog idealizma i završne ličnosti toga filozofskog kruga – Hegela. S obzirom na našu tematiku filozofije historije, i

257 F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) i *System des transcendentalen Idealismus* (1800).

tu je Schelling, iako nije napisao takvo djelo, dao dosta važnih poticaja, nabacivši nekoliko fundamentalnih filozofskohistorijskih problema u svom sistemu transcendentalnog idealizma. U četvrtom poglavlju toga djela, raspravljajući o pravnom sistemu kao uvjetu slobodnog opstanka zajednice, Schelling uočava da sve to ne može ovisiti samo o slobodi i da u toj igri slobode koja čini tok povijesti, mora vladati i "neka slijepa nužnost koja slobodi objektivno pridonosi ono što pomoću nje same nikada ne bi bilo moguće"[258]. Jer, nastajanje općeg pravnog uređenja bilo bi prepušteno pukom slučaju ako se zasniva samo na slobodnoj igri sila koju opažamo u historiji. Zato se prvo postavlja pitanje "ne leži li u samom *pojmu* povijesti već i pojam neke nužnosti kojoj je čak volja prisiljena da služi"[259], da je ovo jedno od fundamentalnih pitanja filozofije historije, koje tek u ovom razdoblju razvoja filozofije dolazi do jasne formulacije.

Prvi zaključak do kojeg dolazi Schelling jest da se ne može govoriti da u historiji vlada niti apsolutna zakonitost niti apsolutna sloboda. Osim toga, o historiji možemo govoriti samo tada ako postoji neki ideal koji se ostvaruje. "Prema tome vidimo da smo dovedeni do jednog novog karaktera povijesti, naime da ima samo povijest takvih bića koja imaju pred sobom neki ideal što ga nikada ne može izvesti individua, nego samo rod. Ovamo pripada da svaka iduća individua zahvaća ondje gdje je pređašnja prestala, dakle da između individua, koje sukcediraju, ima kontinuiteta i da je moguća tradicija ili predaja, ako je ono što treba da se realizira u progresu povijesti nešto što je moguće samo pomoću uma i slobode."[260]

Ime historije ne zaslužuje zato ni apsolutno bezakoniti niti apsolutno zakoniti slijed događaja. Slobodna djelatnost ne može biti ograničena na određenu sukcesiju djelovanja koja uvijek vodi natrag u sebe, ali isto tako ono što ima svoju teoriju a priori nije objekt historije. "Čovjek ima povijest samo zato što se ono što on čini ne da, ni po kakvoj teoriji, unaprijed proračunati. Utoliko je samo volja božica povijesti."[261]

Dijalektički sagledavajući odnos bitnih kategorija slobode i nužnosti kao uopće pretpostavke mogućnosti historije, Schelling je uočio jedan od temeljnih filozofskohistorijskih problema. Opće pravno uređenje je, kako smo vidjeli, uvjet slobode, jer ona mora biti zagarantirana nekim poretkom koji je otvoren i nepromjenjiv kao poredak prirode. Ali taj se poredak opet ne može drugačije realizirati nego pomoću slobode. To je proturječnost koju transcendentalna filozofija još nije riješila.

258 F. W. J. Schelling, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb 1965, str. 233.

259 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 234.

260 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 235.

261 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 235.

Sloboda bi trebala biti ujedno nužnost, a nužnost sloboda. A nužnost u suprotnosti prema slobodi nije ništa drugo nego besvjesno, nehotimično, bez mojega htijenja. "To je, dakle, pretpostavka koja je, čak u svrhu slobode, nužna da je čovjek, doduše, slobodan što se tiče djelovanja, ali što se tiče konačnog rezultata njihovih djelovanja, zavisan od neke nužnosti koja je iznad njega i koja čak u igri njegove slobode ima svoju ruku. Ta pretpostavka treba da se, dakle, transcendentalno razjasni. Razjasniti je iz providnosti ili sudbine, ne znači razjasniti je, jer providnost ili sudbina upravo je ono što treba da se razjasni."[262]

Transcendentalno govoreći, postavlja se dakle pitanje kako to dok djelujemo potpuno slobodno, tj. sa sviješću, može nastati nešto što nismo namjeravali i što ne proizlazi iz pojma slobode. Rješenje nalazi Schelling u koncepciji apsoluta kao apsolutne sinteze. Djelovanje u historiji je djelovanje cijelog roda, te je ono objektivno u povijesti neko zrenje, ali ne zrenje individue, jer u povijesti djeluje rod. Zato bi ono objektivno u historiji moralo biti jednako za cijeli rod, a to je apsolutna sinteza u kojoj su sva protivrječja unaprijed razriješena i ukinuta.

To objektivno u svakom individualnom djelovanju mora biti nešto zajedničko čime se sva djelovanja ljudi upravljaju na jedan harmonični cilj. Pri tome se opet javlja ideja o "lukavstvu uma", da se na kraju događa i ostvaruje ono što pojedinci i nisu namjeravali. "Na taj način ipak moraju onamo kamo nisu htjeli, kako se god postavili i koliko god razuzdano vršili svoju samovolju. No sama ta nužnost može se pomišljati samo pomoću apsolutne sinteze svih djelovanja, iz koje sve što se događa, dakle iz koje se razvija i cijela povijest, i u kojoj je, budući da je apsolutna, sve unaprijed tako odvagnuto i proračunato, da sve što se god dogodilo, koliko se god činilo protivrječnim i disharmoničnim, ipak ima i nalazi u njoj svoj osnov sjedinjenja. Sama ta apsolutna sinteza, pak, mora se staviti u ono apsolutno, a to je ono promatralačko te vječno i općenito objektivno u svakom slobodnom djelovanju."[263]

Historija je, dakle, određena i inteligencijom po sebi, tj. apsolutno objektivnim, onim što je svim inteligencijama zajedničko – i onim što slobodno određuje, apsolutno subjektivnim. Tako postoji izvjesna prestabilirana harmonija objektivnog (zakonskog) i određivalačkog (slobodnog) koja ima osnovu, temelj u nečem *višem*, što je iznad obojega. "Ako, pak ono više nije ništa drugo nego osnov identiteta između apsolutno subjektivnog i apsolutno objektivnoga, svjesnoga i besvjesnoga, koji se upravo u svrhu pojave rastavljaju u slobodnom djelovanju, onda ono sâmo ne može više biti ni subjekt ni objekt, niti oboje ujedno, nego samo

262 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 241.

263 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 243-244.

apsolutni identitet u kojem nema nikakvog dupliciteta i koji upravo zbog toga što je duplicitet uvjet svake svijesti, nikada ne može doći do svijesti."[264]

Trag onoga vječnog i nepromjenjivog identiteta naći ćemo u *zakonitosti* koja se u historiji provlači kroz slobodnu igru samovolje. Apsolutno djeluje pomoću svake pojedinačne inteligencije, te je njezino djelovanje ono apsolutno, tj. ni slobodno ni neslobodno. Ali kad inteligencija postane svjesna sebe i kad joj njezino djelovanje postane objektom, onda se u tom djelovanju sastavlja ono slobodno i nužno. "Slobodno je ono samo kao unutrašnja pojava i zato mi jesmo i mislimo da jesmo iznutra uvijek slobodni, premda pojava naše slobode ili naša sloboda, ukoliko ona prelazi u objektivni svijet, isto tako potpada pod prirodne zakone kao i svaki drugi događaj."[265]

Pravi je nazor o historiji dakle samo onaj, zaključuje Schelling, koji nju shvaća kao očitovanje apsolutnog. Zato u historiji ne postoji neko pojedinačno mjesto gdje je vidljiv taj trag providnosti ili sam bog. Stari i veliki Spinoza je i u ovom slučaju, kao što smo vidjeli i kod Lessinga, Herdera i Fichtea, ostavljao vidljiv trag. Građanska se misao uopće preko različitih formi deizma i panteizma oslobađala teološke slike svijeta i historije, koja je sve više postajala misaoni anakronizam i puki naivitet.

Na kraju Schelling nabacuje ukratko periodizaciju historije, na osnovi dviju opreka – sudbine i providnosti – između kojih stoji u sredini priroda kao prijelaz s jednoga u drugo. *Prvi* je period – vladavina sudbine, tj. potpuno slijepe moći koja razara ono najveće i najdivnije. To je tragično doba čovječanstva, propast sjajnih i velikih država, propast najplemenitijeg čovječanstva koje je postojalo. *Drugi* period je onaj u kojemu ono što je u prvom bila sudbina, tj. potpuno slijepa moć, jest priroda koja djeluje kao prirodni zakon. On prisiljava slobodu i najneobuzdaniju volju da služi nekomu prirodnom planu i tako barem donekle uvodi neku mehaničku zakonitost u povijest. Ovaj period počinje s razvojem rimske republike. I sama propast toga carstva nema ni tragične ni moralne strane, nego je prirodno-zakoniti proces, dakle nužna. *Treći* period bit će okarakteriziran ne više sudbinom i prirodom, nego providnošću. Kad će taj period početi – to mi ne znamo, ali kad nastane, onda će *biti* i bog.[266]

264 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 245. Sasvim je razumljivo da ovaj formalizam rješenja nije mogao izbjeći Hegelovoj pronicljivosti, što je u predgovoru svojoj *Fenomenologiji duha* i kritički izrazio da je takva koncepcija apsoluta "noć u kojoj su – kao što se običava kazati – sve krave crne" (G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Zagreb 1987, str. 12).

265 F. W. J. Schelling, *ibid.*, str. 247.

266 Vidi Schelling, *ibid.*, str. 248-249.

Te godine su vrhunac Schellingove filozofske produkcije i utjecaja. S još dva spisa – *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801. i *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge,* 1802. – svojevrsni sistem objektivnog idealizma bio je, barem što se tiče Schellinga, dovršen.

Daljnje su godine u znaku izvjesne stagnacije i na kraju misaonog pada. Poput drugih katoličkih romantika i Schelling se u tridesetim godinama sve više okreće religioznoj filozofiji, objavi i mistici. Pa kad je 1841. god. započeo, na poziv pruskoga kralja, svoja predavanja na berlinskom Sveučilištu o filozofiji objave, s namjerom da spriječi sve veći utjecaj Hegelove filozofije, naišao je na oštro protivljenje i kritiku mladih filozofa iz mladohegelovskoga kruga oko B. Bauera. Među prvima se javio s jednim oštrim kritičkim člankom i dvije brošure F. Oswald, a tek se u našem stoljeću doznalo da se pod tim pseudonimom krio mladi F. Engles.[267]

Međutim, davno prije ovog događaja stupila je njemačka filozofija u svoju završnu fazu, s obzirom na svoj klasični idealistički period. Ona započinje s godinom 1807, tj. godinom objavljivanja Hegelove *Fenomenologije duha*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) rođen je u Stuttgartu. Teologiju i filozofiju studirao je u Tübingenu, gdje se, kako smo vidjeli, sprijateljio s Hölderlinom i Schellingom. Nakon završenog studija, postaje učiteljem u Bernu i Frankfurtu na Majni u nekim građanskim bogatijim obiteljima. Habilitirao je 1801. u Jeni, gdje počinje sa Schellingom izdavati časopis "Journal für kritische Philosophie" (1802/1803). Predavao je filozofiju na sveučilištima u Jeni, Heidelbergu i Berlinu. U međuvremenu je od 1809. do 1816. bio i rektor gimnazije u Nürnbergu.

S Hegelom i njegovim djelom *Phänomenologie des Geistes* (1807) koju je pisao, kako se kaže, pod grmljavinom topova u bitci kod Jene, u kojoj je Napoleon porazio Pruse, započinje završna faza njemačkoga klasičnog idealizma.

Hegel je u kasnijim svojim predavanjima o historiji filozofije istakao važnost Schellinga što je shvatio istinu kao jedinstvo objektivnog i subjektivnog, kao konkretno. Druga velika zasluga Schellinga je po njemu

267 F. Engels je napisao članak *Schelling über Hegel* (1841) i brošure *Schelling und die Offenbarung, Kritik des neusten Reaktionsversuch gegen die freie Philosophie* (1842) i *Schelling Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit* (1842).

bila što je u filozofiji prirode dokazao formu duha. Njegova filozofija ima duboki spekulativni sadržaj, pri čemu je mišljenje slobodno za sebe, ali ne apstraktno, nego u sebi konkretno mišljenje. Schelling je shvatio konkretni sadržaj, pisao je Hegel, da je mišljenje ne samo intelektualni svijet, nego intelektualno-stvarni svijet. Ali, Schellingov je ujedno nedostatak "da ta ideja uopće, i tada određenje te ideje, totalitet tih odredaba (koje daje idealni i prirodni socijetet) nisu u sebi pokazani i razvijeni pojmom kao nužni. Manjka toj formi razvoj, koji je logičko, i nužnost daljnjeg toka. Ideja je istina i sve je istinito ideja; to se mora dokazati, i mora se pokazati sistematiziranje ideje u svijet kao nužno otkrivanje, objavljivanje. Kako Schelling nije shvatio tu stranu, to je logičko mišljenje zanemareno. Intelektualno opažanje, mašta, umjetničko djelo shvaćeni su kao načini da se ideja prikaže. 'Umjetničko djelo je najviši i jedini način u kojem je ideja za duh.' Ali najviši način ideje je njezin vlastiti element; mišljenje, shvaćena ideja je više nego umjetničko djelo."[268]

U ovim kritičkim riječima nije dan samo Hegelov odnos prema svomu mladem prijatelju sa studija u Tübingenu, koji je prije filozofski sazrio, ali i prije završio svoje plodno filozofsko razdoblje, nego je ujedno i cijeli plan izgradnje filozofskog sistema. Za Hegela nije, dakle, samo važno da se pokaže da je ideja istina i sve istinito ideja, nego se to ostvarivanje ideje u svijetu mora dokazati kao nužno objavljivanje. A to znači da treba ići onim putem dijalektičke dedukcije koju je otkrio Fichte, samo što je on ostao, kako smo vidjeli, u jednostranosti. Cijeli postojeći svijet, i prirodni i historijski i duhovni, trebalo je shvatiti kao svijet uma, ideje, njezina ostvarivanja, otuđenja i dolaženja samoj sebi. Najviši organon filozofije nije dakle mogla biti mašta, umjetničko djelo, kao što je mislio Schelling, i time dao romantici filozofsku legitimaciju, nego njezin vlastiti element mišljenje, shvaćena ideja. Na taj smo način dobili, za razliku od Fichteova "etičkog panteizma", jednu vrst "logičkog panteizma" ili "panlogizma", jer je za Hegela ideja bog, a cjelokupna stvarnost objavljivanje tog apsoluta, apsolutne ideje. Cjelokupna stvarnost počiva dakle na razvoju uma, ideje koja se dijalektički razvija. Dijalektičke principe toga razvoja Hegel je razradio u svom djelu *Wissenschaft der Logik* (1812–1816), a cjelokupni sistem dijalektičke filozofije u djelu *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1817).

Hegelova filozofija historije je kasni produkt Hegelovih filozofskih preokupacija i analiza. Objavljena je tek nakon njegove smrti, kao i mno-

268 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtliche Werke, sv. 19, Stuttgart 1959, III, str. 683.

ga druga velika djela (*Aesthetik, Geschichte der Philosophie* i dr.), na temelju Hegelovih koncepata za predavanja o toj temi što ih je držao na berlinskom Sveučilištu od 1822. god. do smrti.[269] Međutim, krivo bi bilo misliti da se Hegel tek tada počeo baviti tom problematikom. Naprotiv. Dosadašnja brojna istraživanja Hegelova života i njegove filozofije pokazala su da je on bio intenzivno zaokupljen društvenom i historijskom problematikom od studija u Tübingenu pa sve do svoje smrti.[270]

Poznato je da se Hegel, zajedno sa svojim najboljim prijateljima u Tübingenu, F. Schellingom i F. Hölderlinom, oduševljavao Francuskom revolucijom, čijim je idealima u osnovi ostao vjeran do kraja života, i da je u daljnjemu svom razvoju i djelovanju kao kućni učitelj kod bogatijih obitelji u Bernu (od 1793. do 1797) i Frankfurtu (od 1797. do 1801) veliku pažnju posvećivao pojedinim društvenim i historijskim pitanjima. Ne samo da je ovladao svom tadašnjom važnijom prosvjetiteljskom literaturom nego se intenzivno bavi proučavanjem Rousseauovih djela, istražuje financijski sistem Berna, analizira reformu pruskoga zemaljskog prava, piše o ustavnim konfliktima u Würtembergu (rukopis), prati engleske novine radi upoznavanja odnosa privrede i posjeda itd. Možemo zaključiti ono što je već toliko puta za Hegela rečeno, da je bio ne samo najumnija glava svoga vremena nego da je bio jedan od najobrazovanijih i najkulturnijih ljudi te da je ujedno za historijsku problematiku imao i najdublji smisao od svih tadašnjih filozofa. Moderna filozofija koja svoje težište sve više pomiče na problem ljudskoga i historijskog, etičkoga i kulturnog, bez snažne historijske dimenzije gotovo je nepojmljiva. U tom je pogledu Hegel bio i ostao paradigma ne samo dubljega dijalektičkog načina mišljenja nego i izvanrednog smisla za historijsko.

Prvi značajniji rezultati Hegelova filozofskog istraživanja historijske problematike pokazuju se već u njegovoj *Fenomenologiji duha*, gdje je u poglavlju o objektivnom duhu tretirao svijet običajnosti, dakle historijski svijet koji ima kao pretpostavku državu, zakone i dolaženje subjekta

269 Poznato je da su za te rekonstrukcije Hegelovih predavanja upotrijebljene i zabilješke njegovih poznatijih učenika, tako da ima razlika u pojedinim izdanjima. Te razlike dolaze i zbog toga što je i sam Hegel stalno nadopunjavao svoja predavanja. Tako postoje dosta različita izdanja, od prvog što ga je sačinio Hegelov učenik E. Gans 1837, zatim Hegelov sin Karl Hegel 1840, pa u novije vrijeme G. Lasson, F. Brunstädt, H. Glockner ili J. Hoffmeister 1955. i 1966, kojima se i koristim za ovaj prikaz osnovne problematike Hegelove filozofije historije.

270 Mogu spomenuti barem neke istraživače. Među prvima njegova učenika K. Rosenkranza, koji je već 1844. objavio knjigu *G. W. F. Hegels Leben*. Zatim K. Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), W. Dilthey *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905), R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921-1924), N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2. Teil (1929), G. Lukács, *Der junge Hegel* (1948).

do svijesti o slobodi. U tom poglavlju je implicitno tretirana problematika antičkog društva, kao i postanak građanskog, s problematikom prosvjetiteljstva i Francuske revolucije. Jednako je tako u svojoj filozofiji prava posvetio jedno poglavlje svjetskoj povijesti koju tada već periodizira, kao i u svojoj filozofiji historije, na orijentalno, grčko, rimsko i germansko carstvo.[271] Upravo u tom razdoblju počinje Hegel svoja predavanja o filozofiji historije, koja će nam poslužiti za prikaz njegovih pogleda o toj tematici.

a. Um i historija

U svomu prvom, teoretskom djelu Hegel je iznio svoje poimanje historije. On razlikuje tri načina pristupa historijskoj građi te razlikuje *izvornu* historiju (npr. u djelima Herodota, Tukidida, Ksenofonta, Cezara i dr.) u kojoj pojedini historičari opisuju djela i događaje koje su imali pred sobom, koje su uglavnom i doživjeli i čijem su duhu pripadali; *reflektiranu* historiju koja nadilazi sadašnjost ne u pogledu vremena, nego u pogledu duha. Tu razlikuje pisanje *opće povijesti* (kao npr. kod Livija, Diodora Sicilskog, Švicarca Joh. v. Müllera i dr.), *pragmatičke*, koja prošlost povezuje sa sadašnjošću, često s moralnim refleksijama; *kritičke*, koja istražuje istinu i vjerodostojnost povijesnih pripovijesti i, konačno, posljednja vrsta reflektirane povijesti je ona "koja se odmah predstavlja kao nešto djelomično, posebno, pri čemu ona iz bogatog života jednog naroda, iz cjelokupne sveze izdvaja jedno opće gledište (npr. povijest umjetnosti, prava, religije)"[272]. Ta *specijalna historija* čini ujedno prijelaz na filozofsku svjetsku povijest.

Treća vrsta historije, filozofska historija ili filozofija historije "ne znači ništa drugo nego *misaono* razmatranje povijesti"[273]. To ne znači ne voditi računa o konkretnomu historijskom materijalu, niti pokuša-

271 Vidi *Fenomenologija duha*, Zagreb 1987, str. 281-436. i *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, str. 278-287.

272 G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1966, str. 21. Za prikaz Hegelovih filozofskohistorijskih koncepcija poslužio sam se ponajprije citiranim Hoffmeisterovim izdanje *Die Vernunft in der Geschichte*. Isto tako sam se koristio i našim prijevodom Hegelovih predavanja o filozofiji historije koja je, prema izdanju F. Brunstädta od god. 1961. preveo V. Sonnenfeld (*Filozofija povijesti*, Zagreb 1966). Za neke sam se probleme služio i Hegelovim djelom *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, u prijevodu D. Grlića. Napominjem da sam se s obzirom na prijevod termina "die Sittlichkeit" opredijelio za Grlićev prijevod "običajnost", a ne "ćudorednost", kao što prevodi V. Sonnenfeld i mnogi drugi, iako ni jedan od ovih oblika, kao što napominje i Grlić, nije najsretniji. Trećeg povoljnijeg zasad nemamo.

273 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 25.

vati apriorno konstruirati historiju. Filozofija, u razmatranju historije, donosi sa sobom jednu jedinu jednostavnu misao da "um vlada svijetom, dakle da je i u svjetskoj historiji zbivanje bilo umno."[274] To je *pretpostavka* s obzirom na historiju, koju ne treba dokazivati, jer je to izvršeno u samoj filozofiji. U njoj je dokazano, pomoću spekulativne spoznaje, da je um "*Supstancija* kao i *beskonačna moć*, sam sebi *beskonačna građa*, svekolikog prirodnog i duhovnog života i *beskonačna forma*, djelatnost tog njegovog sadržaja."[275]

Hegel drži da je u svojoj dotadašnjoj filozofiji i dokazao da je svijet, i prirodni i historijski i duhovni, u biti djelo apsolutnog uma. On je supstancija, tj. osnova i izvor svega bivstvujućeg, pa zato beskonačna moć, jer um nije tako nemoćan da bi ostao samo na idealu, onome Sollen (treba da) i postojao samo izvan realiteta. On je "*beskonačni sadržaj*, sva bitnost i istina, i sam sebi svoja građa koju daje svojoj *djelatnosti* na preradu. Njemu nisu potrebni, kao što je to kod konačnog djelovanja, uvjeti nekoga vanjskog materijala, danih sredstava, od kojih bi dobivao hranu i predmete svoje djelatnosti; on troši iz sebe i sam je sebi materijal koji prerađuje. Kao što je on samo sebi svoja vlastita pretpostavka, a njegova svrha apsolutna krajnja svrha, tako je on sam djelatnost i proizvođenje te krajnje svrhe iz unutrašnjosti u pojavu ne samo prirodnog univerzuma, nego i duhovnog – u svjetskoj historiji. Da je pak takva ideja ono istinito, vječno, ono apsolutno moćno, da se ona objavljuje u svijetu i da se u njemu ne objavljuje ništa drugo nego ona, njezina krasota i čast, to je ono što se, kako je rečeno, u filozofiji dokazuje pa se ovdje, dakle, *pretpostavlja* kao dokazano."[276]

Bilo je potrebno nešto opširnije navesti ove Hegelove stavove, jer nam oni ukazuju i objašnjavaju fundamentalni Hegelov filozofski stav. U njemu je na veoma koncentriran način sažeta suština Hegelove filozofije, njegove dijalektike koja *umno* nije pretpostavljala samo kao apriornu pretpostavku mogućnosti spoznaje, niti kao neki indiferentni apsolut, niti sferu idealnog bivstva, onaj ideal koji bi trebalo da postoji izvan realiteta kao neki idealni sistem vrijednosti. Hegelu je um supstancija i beskonačna moć, sam sebi svoja građa, svoja vlastita pretpostavka i ujedno krajnja svrha. Ovaj zahtjev da se i sama historija razumije iz nje same i da se svi historijski fenomeni, od materijalnih i društvenih do duhovnih i moralnih, shvate iz cjelokupnoga historijskog sadržaja, koji je za Hegela samoostvarivanje uma, ona je plodna i kreativna ideja na koju je mogao Marx direktno nastaviti svoje filozofsko djelo.

---

274 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 28.

275 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 28.

276 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 28-29.

Razmatranje svjetske historije treba dakle pokazati da je zbivanje u njoj bilo umno, tj. da je ona bila umni, nužni tok svjetskog duha, koji se u historiji eksplicira i ostvaruje. Filozofsko razmatranje nema nikakva drugog cilja nego da ukloni slučajnosti, jer slučajno je isto što i vanjska nužnost. Ali, još uvijek je to veoma neodređeno kad kažemo da um upravlja svijetom, isto tako kao kad govorimo o providnosti. Treba znati što je njegovo određenje, sadržaj uma, po čemu možemo prosuditi je li nešto umno ili neumno. Sve drugo su samo riječi, kaže Hegel.

Pitanje o određenju uma poklapa se s pitanjem o krajnjoj svrsi svijeta. Kod toga treba razlikovati sadržaj te krajnje svrhe i njegovo ostvarenje. Svjetska se historija zbiva na duhovnom tlu, a svijet obuhvaća u sebi i fizičku i psihičku prirodu, o čemu će također biti riječi, ali samo u odnosu na duh i tok njegova razvoja što je ono supstancijalno, bitno s obzirom na historiju.

b. Ostvarivanje duha u historiji

Prije svega, treba uvodno dati neka apstraktna određenja u vezi s *prirodom duha*. Treba se stoga pozabaviti pitanjima: a. apstraktnih određenja duha, b. sredstava koja upotrebljava duh da bi realizirao svoje ideje i c. oblika koji je potpuna realizacija duha u-državi.

U vezi s *prvim* pitanjem o prirodi duha, ona se može spoznati, kao i sve drugo, pomoću njegove opreke. Ako je supstancija materije težina, supstancija, bit duha je sloboda. Spoznaja spekulativne filozofije, a tu Hegel nastavlja na Fichteov bitni koncept, jest da je "sloboda jedina istinitost duha."[277]

Za razliku od materije koja svojom težinom tjera prema jednom središtu, te kao složena i rasežna traži svoje jedinstvo, duh je, naprotiv, to da u sebi ima središte i da jedinstvo nije izvan njega. Duh je za razliku od materije bivstvo-kod-samoga-sebe, a to je upravo sloboda, jer sloboda znači ne zavisiti od nečega drugoga. To bivstvo-kod-samoga-sebe jest ujedno i samosvijest, svijest duha o samome sebi ali i o svojoj djelatnosti, proizvođenju realnog historijskog svijeta. Zato se prema ovom apstraktnom određenju može reći o svjetskoj historiji da je ona prikaz duha kako on stječe znanje o onome što je po sebi. Kao što je u klici sadržana cijela priroda biljke ili drveta, tako već i prvi tragovi duha sadržavaju virtualiter cijelu povijest. Na Istoku još ne znaju da je duh ili čovjek kao takav po sebi slobodan, zato i nisu slobodni. O toj svijesti o slobodi se u historiji radi, te su stupnjevi te svijesti ujedno i razdoblja historijskog napretka. Prema tome, "svjetska historija je napredovanje u svi-

277 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 55.

jesti o slobodi" – napredovanje koje treba da spoznamo u njegovoj nužnosti."[278]

Iako su, kako vidimo, materijalni i socijalni momenti i odnosi podređeni idealitetu, svijesti o slobodi, moramo odmah naglasiti da je i ova svijest o slobodi također bitni konstituens slobodne egzistencije čovjeka kao socijalnog bića. Krajnja svrha svijeta je zato za Hegela, kao i za Fichtea, svijest duha o njegovoj slobodi i zato stvarnost njegove slobode uopće. Iako je ova sloboda još uvijek samo neodređena riječ s beskonačno mnogo značenja, kaže Hegel – što dovodi i do mnogih nesporazuma, zabuna i zabluda – bitno je naglasiti da sloboda sadrži i beskonačnu nužnost da sebe dovede do svijesti i time do ostvarenja. Jedina svrha duha je, dakle, sloboda.

Sloboda je, dakle, supstancija duha. Ona je svrha historijskog procesa: sloboda subjekta koji ima beskonačnu vrijednost i svijest o tome. Duhovi naroda (Volksgeister) jesu članovi u tom procesu, da duh dolazi do spoznaje samoga sebe kao suštine tog procesa. Ali narodi su egzistencije za sebe te imaju prirodno postojanje. Oni su nacije i utoliko je njihov princip prirodan. Budući da su principi različiti, zato su i narodi različiti. "Svaki ima svoj vlastiti princip, kome teži kao svojoj svrsi; kad tu svrhu postigne, više nema šta da čini u svijetu."[279]

Najviše za duh je spoznaja sama sebe, ne samo u obliku predodžbe, kao u religiji, nego u misli. Duh naroda to ostvaruje u svom napredovanju, ali to je ujedno i njegova propast koja priprema mjesto razvoju drugoga narodnog duha. Pojedinačni se narodni duh ostvaruje time što stvara prijelaz za drugi princip jednoga drugog naroda. I tako nam se historija pokazuje kao razvoj, nastajanje i propadanje principa naroda, a zadatak je filozofije historije da pokaže i objasni vezu tog procesa.

Duh naroda je prirodni individuum i kao takav on se razvija, procvjetava i umire. U prirodi je konačnog da je ograničeni duh prolazan. Njegov život je djelatnost, proizvođenje samoga sebe. A čim je duh sebe ostvario, čim je on svoj pojam u potpunosti izveo, došao je do vlastitog užitka koji više nije djelatnost. "Najljepše vrijeme, mladost jednog naroda, pada u razdoblje kad je duh još djelatan; tada individuumi imaju poriv da održe svoju domovinu, da svrhu svoga naroda potvrde. Kad je to izvršeno, nastupa navika života; i kao što čovjek umire na navici života, tako i narodni duh na užitku sama sebe."[280]

On dalje živi u zadovoljstvu ostvarenog cilja, što postaje navika u kojoj nema živosti i stvaralaštva. On može još mnogošta učiniti u ratu i u

278 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 63.

279 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 64.

280 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 68.

miru, unutar sebe i izvana, može još dugo dalje vegetirati. On se pokreće, ali to se samo iskazuje u posebnim interesima individuuma, a ne u interesu samog naroda. "Najveći, najviši interes nestao je iz života; jer interes postoji samo tamo, gdje i suprotnost."[281]

Jedan narodni duh, dakle, prelazi u drugi, pri čemu opći duh ne umire. Rezultat toga toka je da duh, time što se objektivira i misli to svoje bivstvo, s jedne strane razara određenost svoga bivstva, s druge pak shvaća njegovo opće i time svome principu daje novo određenje. Time se mijenja supstancijalno određenje toga narodnog duha, tj. njegov princip je prešao u jedan viši princip. "Smrt jednog narodnog duha je prijelaz u život, ali ne kao u prirodi, gdje rast jednoga oživotvoruje neko drugo jednako. Nego svjetski duh napreduje iz nižih određenja k višim principima, pojmovima samoga sebe, k razvijenijim prikazivanjima njegove ideje."[282]

Cilj je svjetske historije, dakle, da duh dospije do znanja onoga što je on uistinu, i to znanje opredmeti i ostvari u danom svijetu. "Bitno je da je taj cilj nešto što je proizvedeno. Duh nije prirodna stvar kao životinja; ona je, kakva je, neposredno. Duh je to da sebe proizvodi, da se učini onim što je on."[283] Njegovo je dakle bitno određenje da je "samodjelatnost". Njegovo bivstvo je nemir, proizvođenje samoga sebe, te je "njegovo bivstvo apsolutni proces."[284] Zbog toga ima on različite momente, promjene, različite stupnjeve toga razvoja, a svjetska historija je prikaz toga božanskog procesa u kojemu duh zna sebe, svoju istinu i ostvaruje je. On to ostvaruje u svjetskoj historiji u određenim oblicima, a ti oblici su svjetskohistorijski narodi. Realiziranje tih stupnjeva razvoja je beskonačni nagon svjetskog duha, njegov neodoljivi poriv. Svjetska historija pokazuje kako duh postupno dolazi do svijesti i htijenja istine. "Principi narodnih duhova u nužnom stupnjevitom slijedu sami su samo momenti jednog općeg duha, koji se kroz njih uzdiže do *totaliteta* koji se obuhvaća i zaključuje."[285] Iako ova pozicija Hegela dovodi do neodržive teze o historijskim i nehistorijskim narodima, ipak je u ovim mislima prvi put snažno i konzekventno spoznat i naglašen princip razvoja historije kao nužnog procesa.

Ovom shvaćanju procesa, u kojemu duh ostvaruje u historiji svoj cilj, suprotstavlja se veoma raširena predodžba o tome što je ideal i kakav on ima odnos prema stvarnosti. Često se zato čuju jadikovke da ideali

281 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 68.
282 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 73.
283 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 74.
284 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 74.
285 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 75.

nisu u stvarnosti realizirani, a osobito da ideale mladih hladna stvarnost pretvara u sanjarije. Ti ideali su međutim samo nešto subjektivno i oni ovdje ne spadaju. Jer što pojedinac za sebe u svojoj pojedinačnosti izmisli, za opću stvarnost ne može biti zakon. Čovjek može svašta o sebi i svojim zamislima maštati, što su samo pretjerane predodžbe o vlastitoj vrijednosti. Može se dogoditi da se pojedincu dogodi i nepravda, ali to se svjetske historije ne tiče, jer njoj individuumi služe kao sredstvo u njezinu napredovanju.

Ali pod idealima se razumiju i ideali uma, ideje dobra, istinitog itd., te se njihovo neostvarivanje drži nepravdom. Može se sigurno, u vezi s posebnim stvarima, predočiti da je mnogošto u svijetu nepravedno. Ali ovdje se ne radi o empirijski posebnom, jer to spada u područje slučajnog. Ništa nije lakše nego samo prekoravati i kritizirati, a da se ne spominje opći um u historiji. "Lakše je vidjeti nedostatke na individuumima, na državama, na upravljanju svijetom nego njihov istinski sadržaj. Jer kod negativnog prekoravanja stoji se otmjeno i uzvišenim izrazom iznad stvari, a da se u nju ne prodire, tj. ne shvati ona sama, njeno pozitivno."[286] Može prijekor biti i opravdan, ali je uvijek mnogo lakše uvidjeti nedostatak nego ono bitno, supstancijalno. Znak je samo velike površnosti kada se posvuda pronalazi samo ono loše i nedostatno, a da se ne vidi ništa afirmativno, istinsko i bitno. Mladost je baš zbog još nedovoljnog uvida uvijek nezadovoljna, starost je uglavnom blaža, što proizlazi iz zrelosti prosuđivanja.

Stvarni svijet je onakav kakav treba i biti, on je rezultat samodjelatnosti i samopotvrđivanja umne volje, ideje. Ovo dobro, ovaj um u njegovoj najkonkretnijoj predodžbi jest bog. "Dobro, ne samo kao ideja uopće, nego kao djelatnost je to što nazivamo bogom."[287] Zadatak je filozofije da to shvati, da nema nikakve sile iznad ovog uma, slobode i boga koji su dani samo u svom prirodnom i historijskom stvaranju i bivstvu. Pred tom svjetlošću božanske ideje, koja nije samo ideal, iščezava privid kao da je svijet neko smušeno i ludo zbivanje.

Što se tiče drugog pitanja o *sredstvima* pomoću kojih um, sloboda iz sebe proizvodi svijet – za razliku od slobode kao unutrašnjeg, supstancijalnog, sredstva su nešto vanjsko, ono pojavno u historiji što je neposredno uočljivo. To je konkretno djelovanje ljudi sa svim njihovim strastima, interesima itd. "Daljnji *pogled na historiju* pokazuje nam djelovanja ljudi koja proizlaze iz njihovih potreba, strasti, njihovih interesa i predodžaba i svrha koje se prema njima oblikuju, iz njihovih karaktera i talenata, i to tako da u tom igrokazu djelatnosti samo te potrebe,

---

286 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 77.

287 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 77.

strasti, interesi itd. sačinjavaju ono što se pokazuje kao *pokretačke sile*."[288]

Hegel je, kako vidimo i na ovom primjeru, veoma realističan s bogatstvom izvanrednih zapažanja. On nije ostajao samo na apstraktnim određenjima sistema, nego je njegov sistem ispunjen bogatim sadržajem koji nam stvarnost koju obrađuje svestrano osvjetljava. To je ona strana Hegelove filozofije uopće koja je zapravo nadživjela konstrukciju idealističkog sistema, bez obzira na to koliko je i ona grandiozni misaoni pothvat. I u sagledavanju motiva ljudske djelatnosti ne zapada u površna moraliziranja i prenaglašavanja moralnoga, pravnog, idealnog itd., nego veoma jasno i odlučno naglašava da su strasti, partikularni ciljevi, zadovoljavanje sebičnosti ono najmoćnije što pokreće čovjeka. One se ne obaziru ni na kakve granice koje im postavljaju pravo ili moralitet i te su sile čovjeku bliže nego umjetno i dugotrajno odgajanje za red i moralitet. Posljedice tih strasti i nasilnosti su u historiji uvijek rezultirale nesrećama i propadanjima, čak i cijelih velikih carstava. No ako i promatramo historiju kao takvu klaonicu, kaže Hegel, na kojoj se kao žrtva prinosi sreća naroda, organizacija država i krepost individua, ipak se postavlja pitanje kakvoj su se krajnjoj svrsi prinosile te najveće žrtve.

Prvo, upozorava Hegel, ono što smo nazvali principom, krajnjom svrhom, određenjem ili prirodom i pojmom duha, još uvijek je nešto općenito, apstraktno. Princip, zakon jest nešto unutrašnje i zato još ne potpuno stvarno. Oni su mogućnost i moć ali koji još nisu iz svoje unutrašnjosti došli do egzistencije. Za njihovo ostvarenje mora pridoći još jedan drugi moment, "a to je činjenje, ostvarivanje, a njihov princip je volja, djelatnost ljudi u svijetu uopće. Samo se tom djelatnošću realiziraju, ostvaruju oni pojmovi, po sebi bivstvujuća određenja. Zakoni, principi ne žive, ne vrijede neposredno po sebi samima. Djelatnost koja ih stavlja u djelo i postojanje jesu čovječja potreba, nagon, i nadalje njegovo nagnuće i strast."[289] I zato se može također kazati da se bez strasti u svijetu ništa velikog nije učinilo.

Tu su prisutna dva momenta: jedan je ideja, kraj svega; drugi su ljudske strasti, početak velike epopeje svjetske historije. Strasti se ponajviše shvaćaju kao nešto negativno, ali bez njih mi ne možemo razumjeti čovjeka. Bez strasti se ništa veliko nije stvorilo. Jer čovjek je individuum, a ne čovjek uopće, jer taj ne egzistira, nego određeni čovjek. A njega pokreću partikularni interesi i svrhe. Međutim, "ova neizmjerna masa htijenja, interesa i djelatnosti su *oruđa* i sredstva svjetskog duha da izvrši svoju svrhu – da je uzdigne do svijesti i da je ostvari; a ta je

288 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 79.

289 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 81.

svrha samo to da nađe sebe, da dođe samom sebi i da sebe gleda kao stvarnost."[290]

Nije se, međutim, shvatilo da usred svih tih aktivnosti, napora, borbi i sukoba, razaranja i stvaranja postoji nešto bitno i unutrašnje, i da je to u krajnjoj instanciji sredstvo i oruđe nečega višeg i daljnjeg, tj. uma. Um vlada svijetom, kako je to Hegel više puta rekao, pa tako vlada i svjetskom historijom. Ovaj odnos poprima formu sjedinjenja *slobode i nužnosti*, jer ovaj unutrašnji tok duha držimo kao ono nužno, a sve što je izraz svjesne volje ljudi shvaćamo kao slobodu. Ovaj odnos dolazi posebno do izražaja u djelovanju velikih ličnosti historije. Velike historijske događaje upravo karakterizira sukobom između postojećih dužnosti prava i zakona i mogućnosti koje su tom sistemu oprečne i koje razaraju njegovu osnovu. Te mogućnosti postaju povijesne, "one obuhvaćaju u sebi neko opće druge vrste nego što je ono opće koje u postojanju nekog naroda ili države sačinjava osnovu. To opće je moment ideje koja producira, moment istine koja teži i tjera k samoj sebi. Veliki, svjetsko-historijski individuumi su oni koji shvaćaju to više opće i čine ga svojom svrhom, i koji ostvaruju svrhu koja je primjerena višem pojmu duha."[291]

Svi ti ljudi, i veliki i mali, nisu imali svijest o ideji uopće, nego su bili praktički ljudi odani svomu političkom djelovanju. No oni su, osobito ove značajne historijske ličnosti, bili misaono ljudi koji su imali spoznaju o onome što je nužno i čemu je vrijeme, tj. što treba da se učini. Oni nemaju zato mnogo obzira prema postojećem, nego bezobzirno teže jednom cilju. Oni ostvaruju nešto što je u biti umno, pa makar na svom putu zgazili i mnogi nedužni cvijet.

Iz ovoga se ujedno vidi da su bile krive interpretacije Hegelova poznatog stava iz filozofije prava da sve "što je umno, to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno"[292], kad se ponekad pokušavalo taj stav protumačiti kao Hegelovu apologiju pruskoga feudalnog apsolutizma. Ne samo da je Hegel, kako ćemo vidjeti, imao o svom vremenu sasvim drugu predodžbu, nego iz njegove koncepcije velikih ličnosti i razvoja objektivnoga, historijskog duha jasno proizlazi da za Hegela nije sve empirijsko i umno, jer onda ne bi niti bilo potrebe da ga se nadilazi, ne bi bilo svih potresa i historijskih drama kada se u borbi individuuma i masa

290 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 87.

291 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 97. "To su veliki ljudi u historiji", pisao je Hegel, "čiji vlastiti partikularni ciljevi sadržavaju supstancijalno, koje je volja svjetskog duha. Taj sadržaj je njihova stvarna moć; on je u općem nesvjesnom instinktu ljudi. Oni su iznutra na to nagnani i nemaju ništa drugo da bi mu se oprli, onome koji je izvršenje takvih ciljeva u svom interesu preuzeo." (*Die Vernunft in der Geschichte*, str. 90.)

292 G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, str. 16.

razara postojeće, kao dakle neumno, i ostvaruje nešto što je u tom momentu nužno i što je zapravo daljnji stupanj razvoja i samosvijesti samoga uma. Jer, "posebni interes strasti neodvojiv je, dakle, od djelatnosti općeg; jer iz posebnog i određenog i iz njihove negacije rezultira ono opće. Posebno ima svoj vlastiti interes u svjetskoj historiji; to je nešto konačno i mora kao takvo propasti. Posebno je ono što se međusobno bori i od čega se jedan dio uništava. Ali upravo u borbi, u propasti posebnog nastaje opće. Ono nije uznemiravano. Nije opća ideja ono što se izlaže opreci, borbi i opasnosti; ona se nenapadnuta i neoštećena drži u pozadini i šalje ono posebno strasti u borbu da se istroši. To se može nazvati *lukavstvom uma*, da on pušta da strasti za njega djeluju, pri čemu stradava i trpi štetu ono čime on sebe stavlja u egzistenciju. Jer to je pojava od koje je jedan dio ništavan, a jedan afirmativan. Partikularno je većinom preneznatno prema općem; individuumi bivaju žrtvovani i napušteni. Ideja ne plaća tribut postojanja i prolaznosti iz sebe, nego strastima individuuma."[293]

Hegel je, kao i u mnogim drugim slučajevima, rezimirao i još dublje i sadržajnije izrazio ono što se teorijski nametalo, kako smo vidjeli u ovom djelu, i mnogim drugim misliocima (Vicu, Rousseauu, Herderu, Fichteu, Schellingu). A ovo historijsko zbivanje što ga je Hegel nazvao "lukavstvo uma", moralo je dolaziti do svijesti svim onim misliocima koji su pretpostavljali da u historiji vlada neka zakonitost, a ne proizvoljnost i anarhija samovolje i slučajnosti. Čim se došlo do toga da se može govoriti o nekoj periodizaciji historije, bilo je jasno da se radi o zakonitim procesima koji nadilaze ono svakodnevno, beskrajno raznoliko i često samovoljno ljudsko djelovanje. Pri tome je analiza dolazila do spoznaje da se nikad ljudske želje, zanosi i angažmani ne ostvaruju u potpunosti, pa su i rezultati često i sasvim drugačiji od očekivanog. Razlog je u biti taj što je historija veoma kompleksan organizam, te su i procjene raznih historijskih mogućnosti pretežno parcijalne i nedostatne. Velike ličnosti imaju dublji smisao za te mogućnosti, one jasnije vide one mogućnosti koje su stvarna karika za buduće procese, pa je i njihovo djelovanje presudnije. Ali ni u njihovu slučaju rezultati njihova historijskog angažmana ponajčešće nisu istovjetni s njihovim željama i predviđanjima.

Treće pitanje u vezi s prirodom duha bilo je – koja je to svrha koju treba navedenim sredstvima realizirati, tj. pitanje njezina oblikovanja u stvarnosti. Kod izvođenja neke subjektivne konačne svrhe imamo još moment *materijala* koji za to ostvarenje mora postojati. Taj materijal je opet samo subjekt, čovječje potrebe, subjektivitet uopće. Umno i ne

293 G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, str. 105.

može doći do svoje egzistencije nego preko ljudskog znanja i htijenja, kao materijala. Subjektivna volja ima, osim svojih posebnih svrha, i supstancijalni život, stvarnost u kojoj se kreće, te ima tu bitnost za svrhu svoga bivstvovanja. "Sama ta bitnost, jedinstvo subjektivne volje i općeg, običajna je cjelina i u svom konkretnom obliku *država*. Ona je stvarnost u kojoj individuum ima svoju slobodu i u njoj uživa, ali time što je to znanje, vjerovanje i htijenje općeg."[294] Samo pravo, običajnost, država jesu ona pozitivna stvarnost i zadovoljenje slobode. "Slobodna volja, strast je ono što djeluje, ostvaruje; ideja je ono unutrašnje: država je postojeći, stvarni običajni život, Jer ona je jedinstvo općeg, bitnog htijenja i subjektivnoga, a to je običajnost. Individuum, koji živi u tom jedinstvu, ima običajni život, ima vrijednost, koja postoji samo u tom supstancijalitetu."[295]

Država je to umno, božanska ideja kakva je u svom bivstvovanju na Zemlji. Zakon, kao temelj države i slobodnog života, jest objektivitet duha i volja u svojoj istini. A samo volja koja poštiva i sluša zakon je slobodna, jer sluša samu sebe pa je i sama kod sebe i slobodna. Svrha je države da bi ono supstancijalno u djelovanju i mišljenju ljudi postojalo i održalo se. Upravo zbog toga u državi iščezava opreka slobode i nužnosti. "Nužno je ono umno kao supstancijalno, a mi smo slobodni, time što ga priznajemo kao zakon, i pokoravamo mu se kao supstanciji našeg vlastitog bića: objektivna i subjektivna volja tada su izmirene i jedna su te ista nepomućena cjelina."[296]

Temeljnije razmatranje problematike države stvar je filozofije prava, što je Hegel i učinio u tom djelu. Želimo ovdje istaknuti samo neka mjesta, da bi se još jednom vidjelo Hegelovo historijsko i političko usmjerenje. U odjeljku o državi Hegel naglašava da je država stvarnost običajnosne ideje, supstancijalna volja koja sebe zna i misli. "U *običaju* ima ona svoju neposrednu, a u *samosvijesti* pojedinca, u njegovu znanju i djelatnosti svoju posrednu egzistenciju, kao što i ova s pomoću uvjerenja u njoj, kao svojoj biti, svrsi i proizvodu svoje djelatnosti, ima svoju *supstancijalnu slobodu*."[297] Pojam države nema dakle za Hegela one konotacije i sadržaje koje je taj pojam poprimio u kasnijim socijalnim i pravnim teorijama, naročito u marksizmu. Iako Hegel u svom djelu, kad poslije govori i razlaže razvoj i funkcioniranje pojedinih društava, grčkog, rimskog itd., veoma dobro uočava postojanje i suprotnosti klasa i staleža, državu ipak ne tretira kao klasnu tvorevinu nego kao

294 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 111.

295 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 112.

296 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 115.

297 G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, str. 204.

pravnu zajednicu, kao najviši izraz objektivacije historijskog uma i ujedno pretpostavke slobode čovjeka. Treba imati na umu da se građanstvo kroz sva ta stoljeća borilo ponajprije za zakonito funkcioniranje države da bi bilo pošteđeno feudalne samovolje i da bi imalo sigurnost vlasništva i privrednog poduzetništva. Zakoni su nešto nužno, ali ni sloboda ne postoji bez nužnosti nego, kako je to Hegel na drugim mjestima razvio, kao spoznata nužnost. Budući da je država objektivni duh, zato i sam individuum ima objektivitet, istinu i običajnost samo ako je njezin član. "Umnost postoji, apstraktno uzeto, uopće u jedinstvu općenitosti i pojedinačnosti, koje sebe prožimaju, a ovdje konkretno, po sadržaju, u jedinstvu objektivne slobode, tj. opće supstancijalne volje i subjektivne slobode kao individualnog znanja i njegove volje koja traži posebne svrhe – pa stoga, po obliku, u postupanju koje sebe određuje prema *zamišljenim tj. općim* zakonima i načelima. Ova je ideja po sebi i za sebe vječni i nužni bitak duha."[298] Zato možemo razumjeti tako izričito i snažno akcentuiranje države kao bivstva objektivnog uma, kao pretpostavke čovjekove slobode i kao realiteta ćudoredne, običajnosne ideje. A kako je ustav vrhovni zakon države, problem ustava je u žiži interesa građanske klase u njezinoj borbi protiv feudalnog apsolutizma.[299]

Zato nas ne treba čuditi ni oštra polemika s Hallerovim koncepcijama koje su bile izraz teološko-feudalnoga starog svijeta apsolutizma. A Haller je bio jedan od glavnih predstavnika već spomenute historijsko-pravne škole za koju je poslije mladi Marx rekao da "podlost današnjice opravdava podlošću jučerašnjice, škola koja proglašava buntovničkim svaki krik kmeta protiv knute, samo ako je knuta stara, postala nasljednom, historijskom knutom..."[300]

Hegel piše da se Haller u svomu glavnom djelu *Restauracija znanosti o državi*, da bi se spasio, bacio u nešto što je posvemašnji nedostatak misli i zato je posvema besadržajno. Naime on iskazuje najžešću mržnju protiv svih zakona, zakonodavstva, zakonski određenog prava. "Mržnja prema *zakonu, zakonski* određenom *pravu* jest šibolet po kojemu se očituju i po kojemu se nepogrešivo mogu spoznati u tome što su fanatizam, slaboumnost i licemjerstvo dobrih namjera, obukli se oni

298 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 205.

299 O ustavu je Hegel pisao sljedeće: "Te institucije u *posebnome* sačinjavaju *ustav*, tj. razvijenu i ozbiljenu umnost, pa su zato čvrsta baza države, kao i povjerenja i nastrojenosti individua prema njoj te kameni temeljci javne slobode, jer je u njima posebna sloboda realizirana i umna, pa time u njima samima *po sebi* opstoji ujedinjenje slobode i nužnosti." (*Osnovne crte filozofije prava*, str. 214)

300 K. Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava, Rani radovi*, Zagreb 1985, str. 92.

u što im drago."[301] I na daljnjih nekoliko stranica Hegel iznosi neke Hallerove stavove, koji su bili pravi izrazi tadašnje aristokratske restauracije, suprotstavljajući mu svoja gledanja koja su bila na liniji tadašnje progresivne građanske misli. To se ne samo vidjelo iz onoga što sam dosad naveo, nego i iz izričitog Hegelova stava u spomenutom djelu: da je vrhunac razvoja objektivnog duha u modernom vremenu, konstituiranje *ustavne* monarhije. To je u biti bio glavni interes i zahtjev evropskoga naprednoga građanstva. Samo u najoštrijim sukobima ti su zahtjevi teorijski vodili, kao što smo vidjeli, republikanizmu, a u konkretnoj zbilji i do padanja kraljevskih glava. Inače, građanstvo je, osiguravajući ustavom svoje političko i ekonomsko mjesto pod suncem historije, zadržalo monarhiju kao neki zaštitni znak ili ceremonijalni princip i do danas i u nekim najrazvijenijim zemljama. "Izgradnja države u konstitucionalnu monarhiju, pisao je Hegel, jest djelo novijeg svijeta, u kojem je supstancijalna ideja dobila beskonačni oblik."[302]

S obzirom na svoj stav da je država ostvarenje slobode, Hegel se osvrće u svojoj filozofiji historije na neka dotadašnja shvaćanja o prirodi čovjeka i države. *Prvo*, upravo zbog svoga prije navedenog stava logično je da se Hegel suprotstavlja teoriji da je čovjek od prirode slobodan i da tu slobodu mora ograničiti u društvu i državi u koju on nužno stupa. Hegel se slaže da je čovjek slobodan po prirodi u tom smislu "da je slobodan prema svom pojmu, ali upravo zbog toga samo prema svom određenju, tj. *po sebi*; priroda nekog predmeta znači svakako toliko koliko njegov pojam"[303]. Međutim, ono što je po svom pojmu, nije i s obzirom na konkretnu povijesnu egzistenciju. Ako se misli na konkretno stanje divljaštva, koje postoji, ta stanja su povezana sa strastima surovosti i nasilja i raznim propisima koji samo ograničuju slobodu.

Drugi je slučaj kada se *patrijarhalno* stanje pretpostavlja kao temelj običajnosti i slobode. Patrijarhalnom stanju je osnova familija, no proširenje familije u patrijarhalnu cjelinu prelazi vezu krvnog srodstva, a tek s onu stranu te veze individuumi moraju stupiti u "stanje ličnosti". A to samo pokazuje da razmatranje patrijarhalnog odnosa u širem opsegu dovodi do razmatranja forme teokracije, a to još uvijek nije ostvarena sloboda.

Danas se, drži Hegel, uzima da je uređenje jedne zemlje i naroda prepušteno slobodnom izboru, a u teoriji često vlada mišljenje da je *republika* jedino pravedno i istinito uređenje. Ali jednako tako mnogi uviđaju da se takvo uređenje, koliko god bi bilo najbolje, ne da svagdje u

---

301 G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 207.

302 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 229.

303 G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, str. 116.

stvarnosti uvesti, pa se nekad mora zadovoljiti i s manje slobode. S obzirom na dane okolnosti i prema moralnom stupnju naroda, monarhističko uređenje je najkorisnije, naravno ustavno-monarhijsko ako se govori o novijem vremenu. Jer treba još pokazati "da uređenje jednog naroda s njegovom religijom, s njegovom umjetnošću i filozofijom ili barem predodžbama i mislima njegova obrazovanja uopće, a da i ne spominjemo spoljašnje sile, njegove klime, njegovih susjeda, njegova svjetskog položaja, čini *jednu* supstanciju, *jedan* duh. Država je individualni totalitet iz kojeg se ne može jedna posebna, iako izvanredno važna strana, kao što je državno uređenje, sama za sebe istrgnuti, i o njoj izolirano raspravljati i odabrati je prema razmatranju koje se tiče samo nje."[304]

Država je dakle duhovna ideja u izvanjskosti ljudske volje i njezine slobode, kako dalje karakterizira Hegel ovaj stupanj historijskog razvitka, od kojega za njega započinje stvarna historija i historijski narodi. Promjena historije ima u njoj osnovu, a momenti ideje su kod nje različiti principi. "Uređenja, u kojima su svjetsko-historijski narodi postigli svoj procvat, njima su svojstvena, nisu dakle neka opća osnova, tako da bi se razlika sastojala samo u određenom načinu izgradnje i razvoja, nego se ona sastoji u razlici principa. Iz historije se zato ne može ništa naučiti za sadašnje oblikovanje državnog uređenja. Posljednji princip uređenja, princip naših vremena, nije sadržan u uređenjima prijašnjih svjetsko-historijskih naroda."[305]

Sasvim je, međutim, različit slučaj sa znanošću i umjetnošću. Dok su filozofija i umjetnost antike osnova i suvremene filozofije i umjetnosti, s obzirom na društvena uređenja principi su sasvim različiti. "Apstraktna određenja i učenja o pravednoj vladi, da uviđavnost i krepost moraju vladati, svakako su zajednička. Ali ništa nije tako nezgrapno kao htjeti da se za uređenje ustava našeg vremena uzimaju primjeri od Grka i Rimljana ili Orijentalaca."[306]

Iz dosadašnjega filozofskog sagledavanja historije vidjeli smo da Hegel bitno razlikuje tri momenta: prvi je ideja slobode kao apsolutna krajnja svrha; drugi je sredstvo ideje, subjektivna strana znanja i htijenja i konačno je država kao običajna cjelina i realitet slobode, time i objektivno jedinstvo prvih dvaju momenata. Ona je ujedno i osnova drugih konkretnih strana narodnog života, umjetnosti, prava, običaja, religije itd. Svako duhovno djelovanje ima svrhu da postane svjesno tog sjedinjenja, tj. svoje slobode, a religija je, uz umjetnost i filozofiju, najviši oblik spoznaje apsolutnog duha i ideje.

---

304 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 141.

305 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 143.

306 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 144.

Već je u *Fenomenologiji duha* Hegel dao sve bitne elemente svoje filozofske koncepcije i sistema, pokazavši da apsolutni duh u svom razvoju svijesti o sebi u umjetnosti, religiji i filozofiji dolazi do te apsolutne spoznaje, pri čemu nije umjetnost, kao kod Schellinga, a ni religija, najviši oblik te samospoznaje, najviši dokument apsolutnog duha, nego filozofija. Hegel ostaje i u svojoj filozofiji historije na istom stajalištu, naglašavajući nešto više problem religije, jer je on zajednički svim narodima i na onim stupnjevima njihova razvoja kada još nisu došli do filozofije. Naglašavajući da je običajnosni svijet jedinstvo subjektivne i opće volje i da duh treba sebi da dade izričitu svijest o tome, ističe da je središte tog znanja religija i da su umjetnost i religija u osnovi samo različite strane i forme jednog te istog sadržaja.[307]

U religiji neki narod izražava ono što drži istinom, pa zato i predodžba o bogu čini osnovu nekog naroda, a time i države. Po religiji znamo i kakva je država i njezino uređenje. Grčka ili rimska država bile su moguće samo u posebnom poganskom karakteru tih naroda, kao što i katolička država ima drugi duh i drugo uređenje nego protestantska.

c. Tok svjetske historije

Ono što bitno razlikuje promjene u historiji od promjena u prirodi jest njihov karakter. Priroda pokazuje samo kružni tok koji se uvijek ponavlja, dok iz promjena na duhovnom tlu proizlazi uvijek nešto novo. Ta sposobnost promjene ima osobinu da je promjena na bolje, te je nagon *perfektibiliteta* karakterističan za razvoj duha. Svi pokušaji katoličke religije ili nekih država da negiraju ili zadrže te promjene zbog tobožnjeg mira ili stabilnosti, zato su uzaludne. Sam pojam perfektibiliteta je inače još uvijek neodređen te mu treba kasnije dati i pobliža određenja.

Princip *razvoja* sadržava nadalje da u osnovi leži neko unutrašnje određenje, neka pretpostavka koju treba dovesti do ostvarenja i egzistencije. To formalno određenje je, kako smo vidjeli, duh koji dolazi do samostvaranja i spoznaje. Kod organskog se svijeta pokazuje također to proizlaženje iz svoga unutrašnjeg određenja i nepromjenjivog principa. Taj se razvoj odvija neposredno i neoprečno. U slučaju duha stvar je međutim drugačija, jer je prijelaz iz mogućnosti u stvarnost posredovan voljom i sviješću. Tako je duh u samom sebi suprotstavljen. On mora "sam sebe da nadvlada kao istinsku nepriajteljsku prepreku svoga cilaj: razvoj, koji je kao takav mirno proizlaženje, – jer on je u ispoljavanju ujedno sam sebi jednak i ostajanje u sebi – u duhu je u Jed-

307 Vidi *ibid.*, str. 123-132.

nom tvrda, beskonačna borba protiv samoga sebe. Šta duh hoće, jest to da postigne svoj vlastiti pojam; ali on ga samom sebi prekriva, ponosan je i pun užitka u tom otuđivanju samoga sebe."[308]

Razvoj u historiji nije dakle neka bezazlena igra i neborbeno proizlaženje i stvaranje kao u organskom svijetu. Osim toga, pojmu duha je primjereno da razvoj u historiji "pada u vrijeme". U prirodi je pojedinačno podvrgnuto također promjeni, ali rod ostaje, ne mijenja se. U prirodi rod ne pravi nikakvo napredovanje, u duhu je međutim svaka promjena napredak. "Svjetska historija je dakle uopće izlaganje duha u vremenu, kao što se u prostoru ideja izlaže kao priroda."[309]

Svjetska historija je dakle postupnost razvoja onog principa čiji je sadržaj svijest o slobodi. Ti stupnjevi su temeljni principi općeg procesa. Treba sada samo primijetiti da duh počinje od svoje "beskonačne mogućnosti, ali samo mogućnosti, koja svoj apsolutni sadržaj sadrži *po sebi*, kao svrhu i cilj, što ih on postiže tek u svom rezultatu, koji je tada tek njegova stvarnost"[310].

Filozofskom je razmatranju historije primjereno da počinje tamo gdje se umnost pojavljuje i stupa u svjetsku egzistenciju, a ne tamo gdje je ona tek mogućnost po sebi. A to je stanje duha u kome je svijest o slobodi prezentna, gdje je običajnost na djelu, a to je tek onaj stupanj razvoja kada je formirana država. Narodi su bez države proživjeli dug život, a to je razdoblje nepisane historije koje je moglo biti ispunjeno mnogim promjenama, revolucijama, seobama itd., ali je ono još uvijek nehistorijsko. U kasnijem odjeljku o geografskim osnovama svjetske historije Hegel prihvaća već poznatu tezu o utjecaju geografskih uvjeta na razvoj čovječanstva. Ali s veoma važnim ogradama. Jer, prirodu se, kako on kaže, ne smije ocjenjivati niti prenisko niti previsoko. Blago jonsko nebo moglo je pridonijeti ljupkosti homerskih pjesama, ali ono samo ne može proizvoditi homere.

Međutim, određene geografske zone, kao što su vruće i hladne, nisu bile podesne za razvoj svjetsko-historijskih naroda. Studen i vrućina su odviše moćne sile koje sprječavaju duh da izgradi svoj vlastiti svijet. To su velika područja polova i Afrika. Zato Afrika kod Hegela loše prolazi, kao nehistorijski kontinent; jer ono što se događalo na njegovu sjeveru, pripada, po njegovu mišljenju, azijskom i evropskom svijetu.[311]

---

308 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 151-152.

309 G. W. F. Hegel, *ibid,* str. 154.

310 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 157.

311 Iz ovog dijela Hegelova teksta vidi se da su tadašnja znanja o Africi bila veoma oskudna i pogrešna. Tako se uopće nije znalo da su tamo postojale i države i kulture, što samo pokazuje da se i tu može govoriti o razvoju određenih

Svjetlo duha je sinulo, a time i svjetska historija, u Aziji, kao što je držao Herder. Do svoga najvišeg razvoja duh je došao u evropskim zemljama, u grčkom, rimskom i germanskom svijetu. Amerika je zemlja budućnosti, jer njezino vrijeme tek dolazi. Ona je zemlja čežnje za sve one "kojima dosađuje historijska oružarnica stare Evrope"[312]. Sjeverna Amerika napreduje zbog porasta industrije i naseljavanja, kao i zbog građanskog poretka i čvrste slobode. Ali, s obzirom na cjelokupno političko stanje, opća svrha još nije postavljena kao nešto čvrsto. Jer "stvarna država i stvarna državna vlada nastaju samo tada kada već postoji razlika staleža, kada bogatstvo i siromaštvo postane veoma veliko i kad nastupi takav odnos, da veliko mnoštvo ne može da zadovolji svoje potrebe na način kako je naviklo"[313].

Svjetska historija ide, dakle, od istoka prema zapadu, jer Evropa je kraj svjetske historije, Azija početak. Istok i zapad su relativni pojmovi, ali za svjetsku historiju istok je istok (κατἐξοχήν). Svjetska historija je razvoj, kako smo već vidjeli, svijesti o slobodi. Budući da se to zbiva tek u sferi običajnosti, tj. u državi, pitanje je da li je stvarni život individuuma bezrefleksivna navika i običajnost toga jedinstva, ili su individuumi subjekti koji reflektiraju tu svoju slobodu. Zato treba razlikovati supstancijalnu slobodu od subjektivne slobode. "Supstancijalna sloboda je po sebi bivstvujući um volje, koji se tada u državi razvija. Kod tog određenja uma ne postoji međutim još vlastiti uvid i vlastita volja, tj. subjektivna sloboda, koja se tek u individuumu određuje i čini reflektiranje individuuma u svojoj svijesti. Kod obične supstancijalne slobode su zapovijesti i zakoni nešto po sebi i za sebe čvrsto, prema čemu se subjekti odnose u potpunoj podložnosti. Ti zakoni uopće ne moraju odgovarati vlastitoj volji, i tako su subjekti kao i djeca koja bez vlastite volje i bez vlastitog uvida slušaju roditelje. Ali kad nastane subjektivna sloboda te se čovjek spusti iz spoljašnje stvarnosti u svoj duh, tada nastu-

---

stupnjeva. S današnjim spoznajama ne možemo govoriti kao Hegel da Afrika "nije historijski kontinent" ili da je karakter Crnaca "neobuzdanost, što nije podesno ni za kakav razvoj i obrazovanje" (str. 234). Ovo nedovoljno poznavanje pokazuje se i u neuključivanju slavenskih naroda u svjetske historijske narode.

312 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 209.

313 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 207. Koliko je u tom svom idealizmu Hegel imao dubok uvid i u konkretna socijalna zbivanja, vidi se ne samo po navedenom citatu nego i iz mnogih drugih mjesta. Navedimo još jedno kad Hegel govori o razvoju Amerike. On s pravom drži, a to je početak 19. st., da Sjeverna Amerika tek izgrađuje zemlju te još nije u stanju navedene napetosti. Da jedna država stvarno postane državom, mora se zaustaviti iseljavanje i postići da se "zemljoradnička klasa ne potiskuje prema van, nego prema samoj sebi, i da se okupi u gradovima i gradskim zanatima. Tek tako može nastati građanski sistem, i to je uvjet za postojanje organizirane države" (*ibid.*, str. 208).

pa suprotnost refleksije, koja u sebi sadrži negaciju stvarnosti."[314] Zato možemo kazati da je Istok znao samo da je jedan slobodan, u grčkom i rimskom svijetu da su neki slobodni, a u germanskom da su svi slobodni. To je ujedno i razdioba svjetske historije.

Prvi dakle oblik duha je *orijentalni* svijet. Ovom svijetu je osnova neposredna svijest, supstancijalna duhovnost i sloboda, znanje o jednoj bitnoj volji, koja je samostalna i nezavisna, i prema kojoj se subjektivna volja odnosi kao vjera, povjerenje, poslušnost. Konkretno gledajući, imamo slučaj *patrijarhalnog odnosa*, poput odnosa djece i roditelja u obitelji. To je prvi stupanj i način svijesti naroda.

Princip orijentalnog svijeta jest da individuumi još nisu u sebe dobili svoju subjektivnu slobodu, nego se drže kao akcidencije na supstanciji. A ta supstancija nije apstraktna kao kod Spinoze, nego je za prirodnu svijest kao vrhovna vlast kojoj sve pripada. Vlast bismo mogli u orijentalnom svijetu nazvati teokratskom; bog je svjetovni vladar, a i svjetski vladar je bog. U orijentalnom svijetu imamo kinesko i mongolsko carstvo kao carstvo teokratske despocije; indijsko, koje bi se moglo nazvati teokratskom aristokracijom, i perzijsko kao teokratska monarhija. Kao prijelaz prema zapadnom, grčko-rimskom svijetu moglo bi se uzeti perzijsko carstvo i Egipat, u kojemu dolazi do protujrečja principa, a zadatak je Zapada da to proturječje riješi. U orijentalnom svijetu nalazimo u državnom životu "supstancijalnu tj. realiziranu umnu slobodu, koja se razvija, ali ne prelazi u sebi u subjektivnu slobodu."[315]

Drugi oblik svjetskohistorijskog svijeta je njegovo mladenaštvo u formi *grčkog* svijeta. To je carstvo lijepe slobode; običajnost je neposredna i u njoj se razvija individualitet. Tu nastaju princip individualiteta, subjektivna sloboda, ali još uvijek uronjena u supstancijalno jedinstvo. "Oba ekstrema orijentalnog svijeta su ovdje sjedinjena: subjektivna sloboda i supstancijalitet; carstvo slobode postoji, ne neobuzdane, prirodne, nego običajne slobode, koja ima opću svrhu, i koja si postavlja ne samovolju, posebnost, nego opću svrhu naroda, nju hoće i o njoj zna. Ali to je samo carstvo lijepe slobode, koja je sa supstancijalnom svrhom u prirodnom, prostodušnom jedinstvu."[316] To carstvo je zato istinska harmonija, svijet najljupkijeg procvata, koji medutim brzo prolazi i vene. Ta običajnost postaje zato nemir, jer su principi u supstancijalnom jedinstvu i zato ujedno u proturječju. A refleksija tih ekstrema vodi do propasti toga carstva, te slijedi otvaranje nove više forme koja čini treći oblik svjetske historije – *rimski* svijet.

---

314 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 243-244.

315 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 249.

316 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 249.

Princip toga trećeg oblika jest općost, svrha kao takva, ali u apstraktnoj općosti. Država kao takva je ta svrha, a individuumi je imaju kao uzor za koji sve čine. To se razdoblje može nazvati *muževnom* dobi historije. "Čovjek ne živi niti u volji gospodara, niti u vlastitoj lijepoj volji; njegov je teški rad, da živi u služenju a ne u veseloj slobodi svoje svrhe. Svrha je njemu, doduše, nešto opće ali ujedno kruto, čemu se mora posvetiti. Država, zakoni, ustanove su svrhe i takvima služi individuum: on u njima propada i postiže svoj vlastiti cilj samo kao u općem."[317] Država se započinje apstraktno uzdizati te su slobodni individuumi žrtvovani tvrdoći svrhe kojoj moraju biti odani u toj službi za apstraktno opće. Rimsko Carstvo nije više carstvo individuuma kao što je bila Atena. Tu nema veselja i radosti, nego tvrdog rada. Opće podjarmljuje individuume, oni se moraju njemu predati. Ali zato dobivaju "općost samih sebe, tj. ličnost: oni postaju pravne osobe kao privatnici"[318].

Prijelaz se sljedećem principu može promatrati kao borba apstraktne općosti s individualitetom. Ali kada tokom historije ličnost postane ono što preteže, onda se njezino raspadanje u atome može održati na okupu samo izvana, a to je vlast gospodstva. Za utjehu pojedinac traži u razvijenom privatnom pravu naknadu za izgubljenu slobodu. To još nije duhovno nego samo svjetovno izmirenje. Bol zbog despotizma postaje veoma osjetljiva te duh, stjeran u svoje najunutrašnjije dubine, napušta bezbožni svijet i traži u samome sebi izmirenje i "započinje život svoje unutrašnjosti, ispunjene konkretne unutrašnjosti, koja ujedno ima i supstancijalitet, koji nema korijen samo u spoljašnjem postojanju. Onom samo svjetskom carstvu sad se suprotstavlja duhovno, carstvo subjektiviteta koji se zna, i to u svojoj biti se zna, carstvo stvarnog duha. Tako se pojavljuje princip duha, da je subjektivitet ono opće."[319]

Carstvo subjektiviteta koji se zna jest uspon zbiljskog duha, što je ujedno i početak četvrtoga carstva koje odgovara staračkoj dobi. Prirodna staračka dob je slabost, ali kod duha je ona puna zrelost. "Duh kao beskonačna snaga sadržava momente ranijeg razvoja u sebi i postiže time svoj totalitet."[320] Taj se oblik može nazvati *germanskim* svijetom, u kojemu Hegel obuhvaća razdoblje u zapadnoj Evropi od pojave kršćanstva i prodora germanskih naroda do njegova vremena.

Taj svijet je carstvo konkretne slobode, jer je subjekt slobodan za sebe i samo je utoliko slobodan ukoliko je primjeren općem. Historijski taj svijet počinje s kršćanstvom, ali s njim nastaje suprotnost svjetsko-

317 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 250.

318 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 251.

319 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 253.

320 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 253.

ga i duhovnog carstva što treba prevladati. S jedne je strane prazna stvarnost koja još nije primjerena duhu, a s druge strane duhovno carstvo koje se utapa u vanjskoj svjetovnosti; i koliko svjetska moć biva vanjski podčinjavana, toliko se i duhovna kvari i propada. To je situacija barbarstva, te je u vezi s kršćanskim svijetom Hegel Katoličkoj crkvi i njezinoj politici uputio mnoge gorke i oštre kritike.

Iz iskvarenosti obiju strana proizlazi iščezavanje barbarstva, duh pronalazi višu formu koja mu je dostojnija, formu umne, slobodne misli. Tako nastupa i princip pomirenja Crkve i države u kojemu svećenstvo ima u svjetovnosti svoj pojam i umnost. Suprotnost Crkve i države nestaje. Sloboda nalazi u stvarnosti svoj pojam i svjetovnost se izgradila u objektivni sistem, stvarnost je preobražena i rekonstruirana. “To je cilj svjetske povijesti, da se duh izgradi u prirodu, u svijet, koji mu je primjeren, tako da subjekt svoj pojam o duhu nalazi u toj *drugoj prirodi*, u toj pojmom duha proizvedenoj stvarnosti i u tom objektivitetu ima svijest o svojoj subjektivnoj slobodi i umnosti. To je napredovanje ideje uopće; i to stajalište mora za nas u historiji biti posljednje. Pojedinosti, što su izvršene, to je historija; da još ima posla, pripada empirijskoj strani. Mi moramo u promatranju svjetske historije učiniti dugi put, koji je upravo pregledno dan i na kojem ona realizira svoj cilj. No duljina vremena je nešto sasvim relativno, a duh pripada vječnosti. Duljina za njega ne postoji. To je daljnji rad, da se taj princip razvija, izgrađuje, da duh dođe do svog ostvarenja, do svijesti sebe u toj stvarnosti.”[321]

Iz ovog prikaza bitnih Hegelovih koncepcija o historiji moramo ispustiti njegove opširne analize pojedinih svjetskohistorijskih razdoblja, jer je to uglavnom primjena njegovih filozofskih principa na konkretnom materijalu historije, što samo pokazuje njegovu golemu erudiciju i jedno osmišljavanje biti pojedinih historijskih razdoblja koji se rijetko susreću u teorijskoj literaturi. No, s obzirom na to da je dio građanske historiografije kao i marksističke u njezinu gluhom i nemisaonom razdoblju pokušavao Hegela protumačiti i omalovažiti kao “državnog pruskog filozofa”, pa time i filozofa “restauracije” ili “reakcije na francuski materijalizam i Francusku revoluciju”, potrebno je navesti nekoliko Hegelovih misli o njegovu vremenu.

Pišući u posljednjem poglavlju o prosvjetiteljstvu i revoluciji, Hegel kaže da je apsolutna volja htjeti biti slobodan i da je ta sloboda bila u Francuskoj ograničavana mnogim feudalnim privilegijama, kojih se dvor, kler i plemstvo nisu htjeli odreći – prosvjetiteljstvo je zato u njima imalo svoje neprijatelje. “Anaksagora je prvi rekao da (νοῦς) upravlja svijetom. Ali tek je sada čovjek došao do spoznaje da misao treba da upravlja

321 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 256-257.

duhovnom zbiljom. Prema tome bio je to divan izlaz Sunca. Svi su misaoni ljudi sudjelovali u slavljenju te epohe. Uzvišen je zanos vladao u ono vrijeme, entuzijazam duha prostrujao je svijetom, kao da je tek sada došlo do zbiljskog pomirenja božanskog sa svijetom."[322]

Govoreći dalje o principijelnim pitanjima Francuske revolucije i Napoleonovu vremenu, zaključuje, desetak godina nakon Napoleonove okupacije Njemačke i Evrope, da se on "s golemom moći svog karaktera okrenuo potom prema vani, pokorio cijelu Evropu i posvuda raširio svoja liberalna uređenja. *Nikada nijesu bile izvojštene veće pobjede, nikada nijesu bili izvedeni genijalniji potezi, ali se također nikada nemoć pobjede nije pojavila u jarkijem svjetlu nego onda.*"[323]

Francuska revolucija je bila i ostala za Hegela "svjetskohistorijski događaj", a njezino širenje liberalizma u romanskom svijetu nije uspjelo zato što je taj svijet religioznim ropstvom (misli se na katoličanstvo) ostao prikovan uz političku neslobodu. "Neispravan je, naime, princip da se okovi prava i slobode skidaju bez oslobođenja savjesti i da bi jedna revolucija mogla biti bez reformacije. – Tako su ove zemlje opet pale natrag u svoje staro stanje, u Italiji s modifikacijama vanjskog političkog stanja. Venecija, Genova, te stare aristokracije koje su bar zaista bile legitimne, nestale su kao truli despotizmi. Vanjska nadmoć nije ništa mogla zauvijek: Napoleon isto tako nije mogao Španjolsku prisiliti na slobodu, kao što Filip II. Holandiju nije mogao prisiliti na ropstvo."[324]

To oslobođenje savjesti, drži Hegel, zbilo se u njemačkom protestantizmu. Daljnji važan moment u Njemačkoj jesu zakoni prava koji su bili prouzročeni i francuskim potlačivanjem, jer se tada moglo uočiti nedostatke prijašnjih uredaba. "Laž jednog carstva potpuno je iščezla."[325] Ono se raspalo na suverene države, a karakteristike koje im pridaje Hegel bile su više želje i interesi građanstva, a ne već realitet. Pruska se stvarnost svakako mijenjala Steinovim i Hardenbergovim reformama, ali je bilo preoptimistički kad Hegel navodi da su lenske obveze ukinute, da su principi slobode vlasništva i osobe postali osnovni principi, da svaki građanin, koji je za to naravno sposoban, ima pristupa u državne službe itd.

Njemačko će građanstvo voditi još mnoge borbe dok ne ostvari ustavnu monarhiju, u kojoj je Hegel vidio princip modernog vremena. Ali je jednako tako točno da je navedenim reformama Pruska stupila na poseban pruski put razvoja kapitalizma.

322 G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Zagreb 1966, str. 459.

323 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 462-463.

324 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 464.

325 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 467.

Na kraju svojih predavanja Hegel ponavlja svoj temeljni stav, da je svjetska historija razvoj pojma slobode. Mi smo razmatrali, kaže Hegel, samo taj tok pojma, pa smo morali izostaviti mnogo toga u historiji što je bilo obilježeno cvjetanjem naroda, ljepotom i veličinom individuuma, mnogim radostima a i žalostima. "Filozofija ima posla samo sa sjajem ideje koja se zrcali u svjetskoj povijesti. Filozofija prelazi na razmatranje iz prezasićenosti kretanjima neposrednih strasti u zbilji. Njezin je interes da spozna tok razvoja ideje koja se realizira, i to ideje slobode koja opstoji samo kao svijest slobode."[326]

Time smo završili prikaz najvišeg dometa što ga je građanska misao postigla u filozofiji i filozofskom proučavanju i koncipiranju historije. Bio je to u svakom slučaju grandiozni pothvat koji je možda jedino u Demokritu i Aristotelu imao dostojne prethodnike. Ali i on je bio pripravljen, kao što smo vidjeli, silinom zamaha filozofskog duha koji je bio započeo u tadašnje vrijeme Kantovom kritičkom filozofijom. Fichte je, uz sav svoj zanos da filozofski djeluje na promjenu svijesti svoje generacije, postavio i princip dijalektičke dedukcije pojmova koja za Hegela postaje bitna metoda i objektivnih procesa i izlaganja. Schelling je, uz svoj romantični zanos za slobodom i umjetničkom istinom, razotkrio također mnoge strane dijalektike objektivnog (prirode) i duha u historiji. Hegel je sintetizirao i zaokružio sav taj prethodni stvaralački rad na analizi svijesti i duha i samim svojim djelom, sveobuhvatnošću i dubinom, pokazao ispravnost jednog od svojih osnovnih stavova – da je "istinito cjelina".

Hegelov sistem i objašnjenje historije jesu idealistički. Ali njegov je uvid u historijska zbivanja dubok i svestran, te je njegov historijski idealizam mnogo sadržajniji od nekih drugih idealističkih i materijalističkih sistema. Njegova filozofija historije sadrži velik dio bitnih problema te filozofske discipline. Od problematike predmeta filozofije historije, preko filozofske koncepcije historije, za razliku od drugih nauka, pokretačkih snaga historije, uloge historijskih ustanova, grupa i pojedinaca, postanka organizirane državne zajednice i karaktera uloge države, problematike razvoja i sistematiziranje glavnih historijskih epoha do velike problematike slobode i svrhe historije – u svim je tim pitanjima Hegelov teorijski napor nezaobilazan.

Njegov idealistički pristup stvarnosti i historiji ipak je jednostran, bez obzira na to što mu nisu strane ni mnoge objektivne ni materijalne sile, interesi i djelovanja. Jednako tako, u težnji da se predmet izloži u njegovoj imanentnoj nužnosti, cijeli sistem, pa tako i filozofija his-

326 G. W. F. Hegel, *ibid.*, str. 468.

torije, pate od mnogih nategnutih konstrukcija, što je karakteristika ovog tipa idealizma, zbog čega veoma brzo nije izdržao kritiku novih progresivnih filozofskih snaga.

Ali, u tom idealizmu, što valja posebno istaknuti, ima jedna jaka strana. Duh je također bitni konstituens čovjeka, pa je historija duha *također* jedna strana čovjekova historijskog bivstva, koja se kod materijalistički orijentirane filozofije često zapuštala. I zato je Hegel imao pravo kada je pisao da nema ostvarenja slobode bez *svijesti o slobodi.* Iako ona nije dovoljna za historijski realitet slobode, bez te svijesti nema ni realne slobode.

Hegel je mnogim svojim problemima i stavovima u svojoj filozofiji, kao i u filozofiji historije, ostao nezaobilazan kad se pokušava filozofski misliti, da filozofija bude stvarna misao svoga vremena. Hegel je, kao i mnogi drugi velikani duha u tadašnjoj Njemačkoj, a i u represivnoj klasnoj historiji uopće, morao naravno praviti i izvjesne kompromise. Pa iako se u tadašnjoj njemačkoj stvarnosti nije moglo drugačije filozofski misliti, a da ta misao bude na razini svoga vremena i djelotvorna, nego u okvirima idealizma, Hegel je ipak od svih tadašnjih velikih mislilaca ostao najkonzekventniji u shvaćanju revolucionarnog poziva građanske klase i njezine teorijske misli. Mladi student u Tübingenu, koji se s Hölderlinom i Schellingom oduševljavao francuskom revolucionarnom misli i akcijom, i u posljednjim je svojim predavanjima odlučno izjavljivao da je to bio divan izlazak sunca.

Unutrašnja proturječnost završenog sistema, koji je imao dijalektiku kao svoju unutrašnju negaciju, morala je ubrzo pokazati neodrživost cjeline. Jer, princip uma je morao završiti u apsolutnoj spoznaji kao filozofiji i apsolutnoj samospoznaji duha kao slobodi. A dijalektika kao takva ne priznaje u osnovi nikakvu apsolutnost koja u sebi ne bi sadržavala i moment suprotnosti, relativnosti i nadilaženja. A upravo je Hegel tim svojim dijalektičkim momentom progresivno i inspirativno djelovao na sve razvijeniju stvarnost i svijest Njemačke. Hegelova ljevica je nastavila na taj kritički i dijalektički princip, ali još uvijek na jednostrani i idealistički način. S L. Feuerbachom i M. Hessom bio je učinjen pokušaj prevladavanja te ograničenosti, da bi tek s Marxom bio ostvaren, za tadašnje historijske okvire i mogućnosti, pokušaj da se istina shvati kao cjelina.

Peto poglavlje

NOVE HISTORIJSKE KLASNE ANTITEZE

1. PREMA NOVIM SOCIJALNIM I TEORIJSKIM OBALAMA

Uvod

Mislioci o kojima će biti riječ u ovom i dijelom u sljedećem poglavlju pripadaju razdoblju prvih desetljeća 19. stoljeća. A to je razdoblje u razvijenim dijelovima Evrope bilo ne samo jedno od najkontroverznijih i najstvaralačkijih razdoblja na području materijalne i duhovne djelatnosti, nego je na neki način i zacrtalo bitne teorijske, idejne i umjetničke smjerove i preokupacije sve do danas.

Zato je potrebno nešto podrobnije i cjelovitije ocrtati to važno razdoblje koje je isto toliko postrevolucionarno kao što je i predrevolucionarno. Burna zbivanja Francuske revolucije i Napoleonovih ratova jedva su se stišala, nimalo zaboravila, a Evropa se već nalazila pred novim političkim i socijalnim potresima. Revolucionarna zbivanja počela su na Mediteranu sa Španjolskom (1820), Napuljem (1820) i grčkim oslobodilačkim ratom (1821). Španjolska revolucija potakla je oslobodilački rat i u Latinskoj Americi. Pod vodstvom Simona Bolivara, San Martina i Bernarda O'Hogginsa, Južna je Amerika bila oslobođena od španjolske vlasti već početkom dvadesetih godina, a to se događalo i s Meksikom 1921.

U Evropi su početkom tridesetih godina izbili i drugi ustanci. Belgija se 1830. odvojila od Nizozemske, u Poljskoj je izbila revolucija (1830–31), na Balkanu je Srbija već duže vremena vodila oslobodilački rat protiv Turaka, a u Hrvatskoj – kao i nešto prije u Češkoj – započinje narodni preporod, borba za nacionalni jezik i što veću samostalnost unutar Habsburške Monarhije. Ipak su događaji u Francuskoj imali najjači utjecaj na evropska zbivanja. Srpanjska revolucija u Francuskoj (1830), a zatim 1848. u Francuskoj i u mnogim zemljama Evrope, ukazivala je samo da historijski zadatak građanstva, buržoazije, dotad još nije bio priveden kraju. I dok se buržoazija još borila da politički okruni svoju ekonomsku dominaciju i utjecaj u svojim nacijama, proletarijat je već kucao na vrata historije. S lyonskim ustankom (1831. i 1834), snažnim čartističkim pokretom tridesetih i četrdesetih godina u Engleskoj i ustankom

šleskih tkača u Njemačkoj (1844), jedna nova klasa, na čijem je proizvodnom radu počivao sav novi poredak, započinje nastupati s novim socijalnim programom koji je dovodio u pitanje "vječnu instituciju" vladajućih klasa, privatno vlasništvo.

Prodor buržoazije na svjetsku scenu bio je u svakom slučaju silovit, bezobziran i dramatičan. Industrijska revolucija je najprije Englesku izbacila u prvi plan razvijenih zemalja, tako da u 19. stoljeću ona ima i svjetsku dominaciju. Ali, razvoj tehnike i kapitalističke proizvodnje, bankarstva i financijskih magnata i institucija nije bio ograničen nacionalnim granicama. Razvijeno svjetsko tržište bilo je na pomolu, a time i mnogo intenzivnija i svestranija komunikacija među narodima i pojedincima. Ako je Stephensonova lokomotiva povukla prve željezničke vagone 1825., samo nekoliko godina potom grade se mnoge pruge u SAD-u, Francuskoj, Njemačkoj i Belgiji, pa čak i Rusija dobiva samo dvanaest godina poslije svoju prvu prugu. Godine 1830. bilo je tek nekoliko desetaka kilometara željezničkih pruga na cijelom svijetu, a već 1840. bilo ih je oko 7500 km, a 1850. gotovo 40000 km. Usto se uvelike poboljšavao i cestovni i pomorski promet, tako da je međunarodna komunikacija bila veoma ojačana. Osobito nakon 1830. industrijski, a istodobno i znanstveni razvoj, dobiva naglo ubrzanje. Već početkom tridesetih godina uvodi se parni stroj u Njemačkoj, u Češkoj prva visoka peć na koks, a u Belgiji je u tom desetljeću broj parnih strojeva udvostručen i dostiže gotovo 800. Razvijaju se mnoge nove industrije, a mnoge znanosti (historija, sociologija, geologija, biologija, kemija i dr.) u tom razdoblju doživljavaju pravi procvat. Saint-Simon, Ch. Fourier, A. Comte, J. Proudhon, A. Thierry, F. Guizot, F. A. M. Mignet, J. Michelet, J. B. Lamarck, Ch. Lyelle, Ch. Darwin, L. Ranke, Cl. Bernard, Cl. L. Berthollet, J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels, J. Liebig, D. Ricardo i mnogi drugi imena su koja su označila čitave pravce evropske i svjetske znanosti i filozofije te provela stvarnu revoluciju u duhovnom razvoju Evrope.

Uza sve to Evropa je u cjelini početkom stoljeća još bila seljačka i kmetska zemlja. Razvijenija Lombardija imala je 70-80% seljaštva, a jugoistočna Evropa i Rusija od 90-97%. I u najrazvijenijoj industrijskoj Engleskoj tek oko polovine stoljeća urbano stanovništvo premašuje seljačko. Kmetstvo je početkom stoljeća još prisutno u većini evropskih država, a oko polovine stoljeća završeni su procesi ukidanja kmetstva u zapadnoj i srednjoj Evropi.

Razvoj kapitalizma stvara i novu historijsku klasu – proletarijat, koji u tim počecima industrijalizacije doživljava svoje najteže i najmučnije dane. Ne samo da su uvjeti rada u tvornicama i rudnicima bili gotovo nepodnošljivi nego su i sve ostale popratne pojave, od 14-satnog do 16-

satnog radnog dana i bijednih nadnica, neishranjenosti, bolesti, prostitucije itd., davale dovoljno pobuda za različite pobune i negodovanja. Prvi izrazi otpora takvim životnim uvjetima bili su spontana razbijanja strojeva (ludisti); ali s razvojem klasne svijesti dolazi, najprije u Engleskoj, i do organizirane borbe za osnovna socijalna i politička prava. Engleski čartistički radnički pokret od kraja tridesetih do kraja četrdesetih godina bio je vjesnik organizirane borbe radništva ne samo za dostojniji život i položaj u društvu, nego i za rušenje i prevladavanje kapitalističkog načina proizvodnje. Počeci buržoaskog društva bili su zaista brutalna i nemilosrdna Comédie humaine, koja je morala postojati u stvarnosti da bi dobila svoje umjetničko oblikovanje u Balzacovim genijalnim djelima.

Francuska, o kojoj će u ovom poglavlju biti riječi, doživljava u prvoj polovini 19. stoljeća burno razdoblje napoleonskih ratova, restauraciju i dvije građanske revolucije (1830. i 1848). U ekonomskom pogledu to je razdoblje uspona buržoazije koja u revoluciji (1789) još nije bila dovršila svoje historijsko djelo. To burno razdoblje neminovno je izbacilo na površinu ne samo industrijalce i radnike, na koje je osobito računao Saint-Simon kao na proizvođačku klasu na kojoj počiva budućnost modernog društva, nego i razne burzovne i zemljišne špekulante, karijeriste i parvenue kojih je u tom razdoblju bilo više nego ikad. Napoleon je svojim vojnama davao poticaja raznim granama proizvodnje, trgovine i financijskim špekulacijama i unatoč stvaranju nove aristokracije, nedemokratskom i policijskom režimu, u osnovi je pokušao ostvarivati i neke ideje revolucije. Zato nije nimalo čudno da je u narodu i kod većine predstavnika građanstva ostao u uspomeni kao velika francuska politička i herojska ličnost. Ali je isto tako, upravo zbog toga, i bio glavna meta napada i osporavanja od cjelokupne aristokratske emigracije koja je nakon njegova pada pokušala uspostaviti staro stanje stvari. Međutim, vladavina Louisa XVIII. (1814–1824) i Charlesa X. (1824–1830) morala je računati ponajprije na bogate financijske i industrijske krugove bez kojih se više nije mogao zamisliti uspješniji razvoj zemlje, bez obzira na pojavne oblike plemićkog života i salona koji su sada mogli biti samo karikatura francuskih aristokratskih salona prije Revolucije. U tom razdoblju osnovne suprotnosti već postoje između raznih slojeva građanskog društva, buržoazije, a već i proletarijata, a ne više između buržoazije i plemstva koje je s revolucijom 1830. definitivno sišlo s historijske scene.

Velika revolucija, koja je u krajnjoj liniji ipak pomela jednu vjekovno vladajuću klasu s poprišta historije, nije imala svoje protivnike samo u bivšoj aristokraciji i velikom dijelu svećenstva. Sam tok revolucije, sa svojim Konventom i terorom, iznenadio je i zastrašio i mnoge građan-

ske slojeve. Njemački i francuski romantizam je u početku i bio izraz razočaranja, a zatim i bijeg od stvarnosti za koju se nisu nalazila racionalna rješenja. Nepredviđeni i zastrašujući tok revolucije bio je za mnoge dokaz poraza prosvjetiteljskog racionalizma i optimizma, materijalizma i ateizma. Zato se pokušava naći utočište u iracionalnom, osjećajnom, uzvisivanju i potenciranju individualnog ja i njegove kreativnosti, a historijski u vraćanju na srednjovjekovnu feudalnu i crkvenu hijerarhiju. Nastaje negativan odnos prema klasicizmu 18. stoljeća i njegovim kanonima. Stavljajući u prvi plan značenje individualne kreativnosti, ulogu genija u stvaranju te posebne sfere egzistencije, romantizam je bio važna prekretnica u historiji evropskog duha i kulture, jer je u biti ukazao na nemogućnost kodificiranja čovjekova stvaralaštva. Njegovi izvori su u raznim zemljama bili različiti. U Engleskoj su najsnažniji predstavnici romantizma (Shelley, Byron) više bili inspirirani tamnim stranama novoga industrijskog društva i bili veoma kritički raspoloženi prema stvarnosti. Dok su oni pripadali evropskoj ljevici, njemački romantičari (Schlegel, Novalis, Görres, A. Müller, J. Stahl i dr.) zazirali su od budućnosti i svoje poglede usmjeravali na feudalnu i kršćansku prošlost. A u Francuskoj, uz ogorčene protivnike Revolucije i monarhiste (de Bonald, de Maistre, de Chateaubriand), od kraja dvadesetih godina glavni nosioci romantizma postaju ličnosti koje su bile revolucionarno ili liberalno demokratski nastrojene (V. Hugo, A. de Vigny, A. de Musset, G. Sand, F. E. Delacroix i dr.).

Interesantno je da je romantizam, koji je pokušao nadvladati evropski racionalizam 18. stoljeća i pronaći izgubljenu harmoniju između čovjeka i svijeta, tražeći ta rješenja u iracionalnoj, emotivnoj i umjetničkoj strani čovjeka, svoje idejne korijene imao u ličnostima koje su bile i najveći klasici svoga vremena. Ti se korijeni nalaze već u mladenačkim Goetheovim djelima, Herderovim istraživanjima nacionalnog duha i umjetnosti, Fichteovu apsolutiziranju subjekta i Schellingovu stajalištu da se apsolut očituje u svojoj najrazvijenijoj formi u umjetnosti, kao i Rousseauovljevu naglašavanju iracionalne sfere čovjekova bivstvovanja. Ali u isto su vrijeme njemački klasici zasnivali i najapstraktnije racionalne sisteme u kojima je apsolutna ideja, dakle i te kako racionalni moment, prožimala cijeli njihov sistem filozofije, i u njezino ime, jer je sloboda njezina supstancija, feudalni poredak proglašavali već historijski neumnim. A Rousseau je, bez obzira na svoje koncepcije iracionalnog, svojim filozofsko-socijalnim djelima bio stvarna idejna prolegomena u revoluciju.

Umjetnici te značajne epohe romantizma razvojem građanskog društva dolaze također i u sasvim novi i različit egzistencijalni položaj od većine umjetnika do toga vremena. Razvoj tiskarske industrije, časopisa

i novina koji su bili namijenjeni već mnogo široj, uglavnom srednjograđanskoj publici, i same umjetnike stavlja u položaj najamnih radnika. Kada N. Girardin 1836. osniva moderne novine "La Presse", jeftine, s tračevima i reklamama, udarni feljton postaje roman u nastavcima. Tako H. Balzac i E. Sue opskrbljuju u tridesetim i četrdesetim godinama "La Presse", a A. Dumas "Le Siècle". To isto rade i drugi listovi kao "Le Journal des Débats" i "Le Constitutionnel". Izložen nesmiljenim tržišnim načelima, i sam je umjetnik morao voditi računa o publici kojoj su djela bila namijenjena. Nije zato čudno da su mnogi od njih bili prilično neraspoloženi i negativno nastrojeni prema tom novom sistemu, koji je njihove najuzvišenije i genijalne proizvode tretirao samo kao posebnu vrst robe, i u kojem su živjeli u stalnim dugovima koji su iscrpljivali njihove stvaralačke energije.

Razdoblje romantizma ukazalo je na još jedan fenomen, veoma važan za razumijevanje umjetničke kreacije. Osamnaesto je stoljeće bilo u znaku jedinstva i harmonije između društveno-političkog stava i koncepcija pojedinog umjetnika, bez obzira na to iz kojih je društvenih redova potjecao, te idejne usmjerenosti i značenja njegova umjetničkog djela. Voltaire, Diderot, Rousseau, Beaumarchais, Richardson, Lessing, Goethe, Herder i mnogi drugi primjer su takva sklada. Ovo novo razdoblje, puno unutrašnjih protuslovlja i u samom građanstvu, ukazalo je na jedan nov i važan fenomen, na koji su već poznati istraživači marksističke orijentacije, kao G. Lukács i A. Hauser, upozorili slijedeći Engelsova lucidna upozorenja i uvide. Najznačajniji pisci novoga romana, H. Balzac i H. Stendhal, koji prave prijelaz prema realizmu i naturalizmu i ujedno zasnivaju moderni evropski roman, bili su u isti mah i primjer toga novog fenomena. Ni jedan ni drugi nisu bili branitelji nove klase koja je tako silovito mijenjala svijet i preuzimala uzde političkog života u svoje ruke. Prvoga kao legitimista i drugoga kao poklonika prosvjetiteljskog racionalizma nije međutim priječilo da svojom stvaralačkom genijalnošću ocrtaju bitne procese i značajke restauracije i uspona nove društvene klase. Time se pokazalo da umjetničko djelo ima i izvjesnu relativnu samostalnost i da više ovisi o snazi umjetnikova stvaralaštva nego o njegovoj društvenoj opredijeljenosti. Ta spoznaja bila je veoma važna za razumijevanje cjelokupnoga toka moderne umjetnosti.

Uza sve navedeno, razdoblje prve polovine 19. stoljeća zacrtalo je i osnovne idejne struje mišljenja, koje prožimaju evropski i u izvjesnom smislu i ostali svijet (uz određene i dodatne specifičnosti) sve do danas. *Prva* misaona struja nastavlja se na najveća dostignuća evropske građanske misli i neposredni je baštinik francuskog prosvjetiteljstva, njihova racionalizma i humanizma koji, kako smo već vidjeli, logično završava u socijalizmu. Ta je misao radikalno kritička i bez obzira na to

što uviđa progresivni značaj moderne proizvodnje, svojim krajnjim humanističkim misaonim konzekvencijama i projektima bitno utječe na oblikovanje moderne socijalističke misli. Ova evropska struja mišljenja ima svoje glavne začetnike u Saint-Simonu, Fourieru, Bazardu, Enfantinu, Buonarottiju i Considèrantu, a završava u socijalizmu Proudhona, Blanquija, Marxa i Engelsa.

Druga se misaona struja odlikovala također radikalizmom, ali unutar građanskoga svijeta, a protagonisti te struje, nadahnuti građanskim revolucionarnim idealima jednakosti, slobode, demokracije, često su u sukobu s građanskim konformizmom ili nedosljednom politikom, ili su samo skeptički i kritički nastrojeni prema mnogim fenomenima i često beskrupuloznim metodama uspona buržoazije, uočavajući da je u toj sveopćoj trci za profitom dovedeno u pitanje moralno stanje čovjeka (V. Hugo, J. Michelet, Th. Jouffroy, A. Comte, J. Burchardt itd.). Mnogi su od njih imali građansku hrabrost oduprijeti se puču Louisa Bonapartea i izgubiti položaje ili otići u izgnanstvo.

Treća je misaona struja bila već spomenuta teokratska i romantičarska struja čiji su protagonisti u Francuskoj bili uglavnom aristokratski emigranti (de Bonald, de Maistre, de Chateaubriand), u Njemačkoj već spomenuti pripadnici romantizma i historijske pravne škole. Žestoko osporavajući revoluciju i prosvjetiteljski racionalizam, ta struja je oživljavala organsku, teološku teoriju društva, unosila iracionalne i teološke elemente shvaćanja čovjeka i historije. Ideološki reakcionarna, uvijek je oživljavala i u kasnijem razvoju Evrope, kad god su izvjesne krize razvoja izbacivale na površinu razne reakcionarne koncepcije i pokrete koji su svoju djelatnost zasnivali ili na anakronim teološkim koncepcijama ili na različitim organicističkim shvaćanjima o superiornosti pojedinih nacija ili rasa.

I, konačno, *četvrta* misaona struja samo se nastavljala na apologetske prethodnike, mislioce koji su svoje društvene karijere gradili na nekritičkom opravdavanju i obrani postojećeg. Ti slojevi inteligencije oduvijek su bili suputnici vladajućih klasa i režima. Oni su činili neophodnu legiju znanstvenih radnika koji su pridonosili razvoju znanosti, ali su rijetko otvarali nove vidike poput genijalnih kritičkih duhova koji upravo zato nisu mogli uživati blagodati života i položaja.

Najvažniji i najmisaoniji predstavnici prve struje u Francuskoj bili su Claude-Henri de Saint-Simon i Charles Fourier. Ova dva velika francuska socijalna utopista rođeni su prije izbijanja Francuske revolucije, a započinju s literarnom djelatnošću u razdoblju Napoleonova novog carstva. Saint-Simon je svoja *Pisma jednog stanovnika Ženeve suvremenicima* objavio 1802., a Fourier svoje glavno djelo, *Teoriju o četiri kretanja*, 1808. S Robertom Owenom, koji u istom tom razdoblju svo-

jim socijalnim eksperimentima pokušava promijeniti svijet, ubrajaju se u velike socijalne i socijalističke utopiste prve polovine devetnaestog stoljeća. Kako ćemo poslije vidjeti, što se tiče Saint-Simona i Fouriera, to je samo djelomično točno, jer velikim dijelom svoje misli, osobito Saint-Simon, pripadaju tradiciji humanističkih i kozmopolitskih ideja francuskih enciklopedista, ali se u njih jednako tako naziru i novi socijalni i teorijski horizonti.

I Saint-Simon i Fourier doživjeli su najveći socijalni obračun građanstva i cijeloga trećeg staleža s feudalnim svijetom plemstva i svećenstva, iako u njemu nisu aktivno sudjelovali. Doživjeli su i sve spektakularne obrate Revolucije od Konventa i jakobinskog terora do termidora, uspostavljanja novoga Napoleonova carstva pa čak i restauraciju Bourbona. Takvi burni i sudbonosni događaji ne samo za Francusku nego i za cijelu Evropu nisu mogli, naravno, ostati bez dubljeg utjecaja na cjelokupni tadašnji intelektualni svijet. Građanstvo je u svom silovitom i progresivnom naletu na historijski anakronizam feudalnog svijeta, razotkrilo nove mogućnosti čovjekova historijskog stvaralaštva, ali je u isti mah pokazalo i drugu stranu svoga klasnog lica, koju su najradikalniji mislioci još u samoj revoluciji uspješno razobličavali. Sankiloti su već bili onaj dio siromašnoga pariškog puka koji su kao nova klasna antiteza bogatom građanstvu započinjali borbu za svoje dostojno mjesto pod historijskim suncem, a Babeufova "zavjera jednakih" u Parizu za vrijeme Revolucije ukazivala je da buržoazija od samoga početka svoje vladavine neće imati miran historijski san.[1]

Početkom 19. stoljeća buržoazija, osobito krupna, nije još bila u Evropi ekonomski i politički dominantna klasa. Industrijska revolucija je tek bila započela, s izuzetkom Engleske, gdje se industrijski polet može datirati sa sedamdesetim i osamdesetim godinama 18. stoljeća. Upravo

---

1 U *Manifestu jednakih* (1797) što ga je napisao član Babeufove grupe jednakih *Sylvain Marechal* (1750–1803) može se pročitati da oni streme nečem "uzvišenijem i pravednijem, zajedničkom dobru ili zajednici dobara! Da više ne bude privatne svojine zemlje, da *zemlja ne pripada nikome.* Mi zahtijevamo, mi hoćemo zajedničko uživanje plodova zemlje; da *plodovi zemlje pripadaju svima.* Mi izjavljujemo da ne možemo više trpjeti da golema većina ljudi radi u znoju lica svoga da bi neznatna manjina uživala. Dosta i predugo, manje od milijuna ljudi raspolaže i koristi se svime što pripada dvadeset milijuna njima ravnih, njima jednakih. Neka dođe, napokon, kraj toj strašnoj sramoti, za koju naši potomci neće moći vjerovati da je postojala. Neka iščeznu, napokon, nepodnošljive razlike između bogatih i siromašnih, velikih i malih, gospodara i slugu, između *vladajućih i podanika.* Neka među ljudima ne bude više drugih razlika osim razlika u godinama i spolu. Svi oni imaju iste potrebe i iste sposobnosti, pa neka stoga imaju i isti odgoj i istu hranu. Sve ih grije isto sunce, svi udišu isti zrak, i zašto ista količina i ista kakvoća hrane ne bi bila dovoljna svakom čovjeku?" (S. Marechal, *Manifest jednakih, Preteče naučnog socijalizma,* Zagreb, 1978, str. 45).

zbog toga još ne postoji ni razvijena radnička klasa s profiliranom sviješću o svojim klasnim interesima. Kada je Saint-Simon još početkom dvadesetih godina pisao o proleterskoj klasi, mogao je konstatirati da su "prije Revolucije, radnici koji sačinjavaju glavninu industrijske klase imali podršku jer su bili udruženi s bankarima, trgovcima i obrtnicima. Danas, kad vide da su napušteni od svega moćnog u njihovoj klasi, nužno su nastrojeni protiv sadašnjeg političkog ponašanja."[2] U tom svom protivljenju, međutim, drži Saint-Simon, oni još ne znaju na koji se način može poboljšati njihov jadni položaj, ali su svjesni da im parlament može olakšati njihov fizički i politički položaj.[3]

U tom razdoblju početka stoljeća još su uvijek bila svježa sjećanja na zajednički klasni istup trećega staleža protiv feudalnih sila bez obzira na to što su u drugom dijelu revolucije i te klasne razlike i interesi dolazili sve više do izražaja. Sve su to bili razlozi da Saint-Simon i Fourier još nemaju tako radikalno negativno stajalište prema privatnom vlasništvu i što u svom utopijskom projektu sretnijeg čovječanstva još vjeruju u mogućnost klasne suradnje i solidarnosti. Međutim, kao socijalni reformatori oni nas u ovom djelu ne bi toliko zanimali da nisu, za razliku od mnogih socijalističkih i komunističkih utopista toga vremena, zasnivali svoje humanističke i socijalističke projekte na svojevrsnim i izvornim filozofskohistorijskim koncepcijama. To osobito vrijedi za Saint-Simona koji je bio ne samo jedan od najlucidnijih duhova svoga vremena nego i polihistor rijetke širine i obrazovanosti.

Claude-Henri de Saint-Simon

Claude-Henri de Rouvroya comte de Saint-Simon (1760–1825) rođen je u Parizu kao potomak poznatog vojvode L. R. Saint-Simona (1675–1755), pisca *Memoara* u kojima je oštro kritizirao vladavinu Louisa XIV, kralja koji je bio simbol apsolutističke monarhije u Evropi. Kao devetnaestogodišnjak odlazi u Ameriku da se bori u oslobodilačkom ratu protiv Engleza, kao i drugi poznati plemić, La Fayette. Nakon rata odlazi u Meksiko i predlaže izgradnju kanala koji bi spajao dva oceana. U Francusku se vraća kao pukovnik i inženjer, ali ubrzo napušta vojni poziv. Nakon pada Bastille, odriče se plemićkog naslova, ali u Revoluciji ne sudjeluje. Bavi se preprodajom nacionalnih dobara da bi došao do

2 Claude-Henri de Saint-Simon, *La classe des prolétaires,* Oeuvres de C. H. de Saint-Simon, Pariz, 1966, sv. VI, str. 456. Daljnje navođenje tomova odnosi se na ovo izdanje Saint-Simonovih djela.

3 Vidi Saint-Simon, *ibid.,* str. 455.

sredstava za neke svoje privredne i znanstvene planove. "Priželjkivao sam sreću kao sredstvo", pisao je poslije u jednom fragmentu o svom životu. "No pravi predmet moje želje bijaše: organizirati veliko industrijsko postrojenje, otvoriti školu naučnog usavršavanja."[4] Zbog tih spekulacija jakobinci ga hapse, a za vrijeme termidora puštaju ga iz tamnice. Tada već počinje maštati o radikalnoj reformi društva, studira glavne prirodne i društvene znanosti, a početkom devetnaestog stoljeća započinje s publiciranjem svojih radova. Pripreme su za taj pothvat bile, kako vidimo, dosta duge, jer je Saint-Simon u to doba već prešao četrdesetu godinu. Živeći jedno vrijeme dosta raskošno, od 1807. počinje život u oskudici, tako da prva djela financira njegov bivši sluga Diard. Pri kraju života ima pomoć od svojih učenika, među kojima je bio i bankar Olinde Rodrigues, koji je i pripremio, nakon Saint-Simonove smrti, prvo izdanje njegovih sabranih djela.

Za razliku od Fouriera, Saint-Simon je tipičan nastavljač velikih ideja francuskog prosvjetiteljstva, koji je međutim raspolagao mnogim novim i važnim iskustvima u razvoju prirodnih znanosti, a napose historijskim iskustvima s obzirom na cjelokupna zbivanja u vezi s Francuskom revolucijom. D'Alembert i Condorcet su mu bili neposredni učitelji, a to znači da je bio intimno upoznat i s drugim velikim misliocima u historijskoj problematici, ponajprije s Turgotom i Helvétiusom. S obzirom na svoju socijalnu angažiranost, ne čudi nas da je Saint-Simon filozofiju shvatio ne samo kao znanost koja se bavi općim problemima svijeta i života, nego koja ima zadatak da rješava i probleme društvene organizacije. "Filozofija je znanost o općenitostima (la science des généralités). Glavno zanimanje filozofa sastoji se u tome da zamisle najbolji sistem društvene organizacije, za razdoblje u kojem se nalaze",[5] i da zatim privole ljude da ga prihvate. Ali za to treba imati dublji uvid u historijsko kretanje i njegove zakonitosti. Tako filozofskohistorijska problematika zauzima vidno mjesto u Saint-Simonovim preokupacijama, iako on nikada ne daje, kao ni u vezi s drugim problemima, sustavne analize, nego su mu misli i o ovoj temi razbacane u većini glavnih djela.

U svom radu o sveopćoj sili teže iz 1813. Saint-Simon ironično piše da je uobičajeno mišljenje kako je historija brevijar kraljeva. Ali po tome

4 C. H. de Saint-Simon, *Povijest moga života*, Izbor iz djela, Zagreb, 1979, str. 12.

5 C. H. de Saint-simon, *Quelques opinions philosophiques à l'usage du XIX siècle*, Oeuvres, sv. V, str. 51. U svom djelu o sili teži pisao je da se "filozof nalazi na vrhuncu misli; odatle on sagledava što je bio svijet i što bi trebalo da postane. On nije samo promatrao, on je sudionik; on je prije svega sudionik u duhovnom svijetu, jer to su njegova mišljenja o budućnosti svijeta koja ravnaju ljudskim društvom" (C. H. de Saint-Simon, *Travail sur la gravitation un verselle,* sv. V. str. 254).

kako kraljevi vladaju, vidi se da taj njihov brevijar ne vrijedi ništa, jer u znanstvenom pogledu povijest još nije izišla iz dječjih pelena. "Ta važna grana naših spoznaja postoji još uvijek kao zbirka manje ili više dobro utvrđenih činjenica. Te činjenice nisu povezane nikakvom teorijom, niti vezane u nizu posljedica; tako je historija još uvijek nedovoljan vodič za kraljeve, isto tako kao i za njihove podanike; ona ne daje ni jednima ni drugima sredstvo da zaključe *što će se dogoditi, iz onoga što se dogodilo*."[6] Još uvijek postoje samo nacionalne historije u kojima historičari hvale svoje nacije, a podcjenjuju druge. "Ni jedan historičar se još nije postavio na opće stajalište; ni jedan još nije napisao historiju Roda."[7]

Saint-Simon ne pripada onim utopistima socijalistima koji su iz shvaćanja ljudske prirode ili nekih drugih etičkih maksima nastojali zamisliti najbolji mogući svijet i društvo. U istom, netom citiranom, radu naglašava da se sva naša razmišljanja o društvu koje će ljudima donijeti sreću, "za razdoblje u kojem se nalaze", moraju zasnivati na razumijevanju historije, jer se "rasuđivanja o budućnosti moraju zasnivati na prošlosti."[8] A sve se to temelji na radovima ljudi od duha i sve su to ideje svoga vremena. "Jer i najispravnije ideje, ako se nalaze suviše ispred stanja prosvijećenosti, nemaju gotovo nikakvu korist; zaboravljamo ih prije nego smo u stanju da ih značajnije primijenimo."[9]

Saint-Simon, dakle, izričito pristupa problematici historijski a ne kao mnogi reformatori koji, kao i Fourier, misle da bi te iste ideje i prije nekoliko hiljada godina dovele do istog rješenja ljudskog problema. Saint-Simon je, s obzirom na historijske uvide, pokazao, kako ćemo vidjeti, mnogo više dubine i pronicljivosti od svih svojih suvremenika. Kao i francuski prosvjetitelji, i on shvaća čovjekovu historiju kao dio jedne velike cjeline. Zato i dvije znanosti koje služe kao osnove filozofiji jesu astronomija i fiziologija. Astronomija proučava veliki svijet, a fiziologija svijet u malom. Svijet je na neki način velik stroj, a ljudski mozak mali stroj koji izražava sve ono što se zbiva u svemiru. "Svemir, jednom riječju, možemo promatrati kao veliki sat, a čovjeka kao mali sat. Ta dva stroja nalik su jedan drugome, premda su različite veličine."[10]

Isti ili slični uzroci pokreću svjetove. Saint-Simon naginje izvjesnom panteizmu, jer drži da živi uzrok pokreće veliki svijet, pa prema tome

---

6 C. H. de Saint-Simon, *Travail sur la gravitation universelle*, sv. V, str. 246. Ovdje je, kako vidimo, dana i kritika kasnije raširenoga historijskog pozitivizma.

7 C. H. de Saint-Simon, *ibid.*, str. 246.

8 C. H. de Saint-Simon, *ibid.*, str. 254.

9 C. H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*, sv, V, str. 7.

10 C. H. de Saint-Simon, *Povijest moga života*, str. 16.

slični uzrok ravna i malim svijetom. Iako u istom djelu o sili gravitacije, sve ove uzroke svodi na djelovanje čvrstih i tekućih tijela. "U pozitivnom sistemu, svemir će biti podvrgnut zakonu: *svaka molekula ima konstitutivno tendenciju da se kreće u pravcu koji joj omogućuje najmanji otpor*. Opća usporedba bit će uspostavljena, s jedne strane, između djelovanja molekula koje *međusobno prianjaju*; i, s druge strane, između djelovanja molekula u *fluidnom stanju*. Fizika će se dijeliti na dva dijela, tj. na fiziku *neorganskih tijela* i fiziku *organiziranih tijela*. Utvrdit će se da u neorganskim tijelima djelovanje *krutih tijela* dominira nad djelovanjem fluidnih, i da je u organiziranim tijelima djelovanje *fluida* jače od djelovanja *krutih tijela*. Prestat će se smatrati da je svemir sastavljen od dvije različite prirode, od *duhovne* i *fizičke* prirode. Smatrat će se posljedicom djelovanja imponderabilnih fluida oni fenomeni za koje se danas smatra da imaju natprirodne ili božanske uzroke."[11]

U središtu je pažnje filozofije, drži Saint-Simon, "nauka o čovjeku" (la science de l'homme) i da bi ostvario taj zadatak, oslanja se na četiri po njemu najvažnija filozofa i znanstvenika. Prvi je francuski liječnik i pisac prvih radova iz usporedne anatomije *Felix Vicq-d'Azyr* (1748–1794), drugi je filozof i liječnik *J. J. G. Cabanis* (1757–1808), treći je francuski liječnik i utemeljitelj histologije *M. F. Xavier Bichat* (1771–1802) i četvrti, nama već poznati, *A. N. Condorcet*. Prema tome, rasprava o čovjeku mora sadržavati kako razmatranje čovjeka kao pojedinca, tako i čovjeka kao roda, i zato ovaj drugi dio mora sadržavati nacrt povijesti razvitka ljudskog duha od početka do danas, a nakon toga bi trebalo ukazati na razvoj ljudskog duha u budućnosti.

Pojedini su istraživači historije filozofske i sociološke misli veoma različito interpretirali Saint-Simonove poglede u vezi s filozofskohistorijskom problematikom. Najveći dio je težište stavljao osobito na Saint-Simonova veoma česta naglašavanja važnosti razvoja ljudskog duha i znanosti za razvoj čovjeka, pri čemu bi ga se moglo svrstati jednostavno u nastavljača Condorcetovih razmišljanja i stajališta. Međutim, već smo vidjeli da je ovakva interpretacija jednostrana i čak kad se radi o francuskim enciklopedistima, jer smo vidjeli da i Turgot, Helvétius i Condorcet i te kako uočavaju značenje materijalnog, ekonomskog faktora za razvoj čovjeka. To, naravno, nije moglo izbjeći pronicljivom Saint-Simonu koji je to izričito i teorijski na više mjesta precizirao.

Zanimljivo je da Saint-Simon, za razliku od većine filozofa koji su po značenju davali prednost ili Platonu ili Aristotelu, a te raspre su, kako znamo, trajale nekoliko stoljeća, prednost daje Sokratu. U svom djelu o znanosti o čovjeku piše da je Sokrat najveći čovjek koji je ikad posto-

---

11 C. H. de Saint-Simon, *Travail sur la gravitation universelle*, sv. V, str. 271-272.

jao i to zato što je utvrdio dvije opće i temeljne ideje: prva je da sistem mora biti cjelina, koja je tako organizirana da se posredna načela izvode iz jedinstvenoga općeg načela, i druga je da se istodobno mora postupati a priori i a posteriori. Sokrat je, dakle, otkrio pravu metodu i nitko poslije njega nije uspio obuhvatiti tako široko područje, te se njegova škola ubrzo nakon njegove smrti podijelila na Platonovu aprioristićku i Aristotelovu aposterioristićku. Odmah naglašava kako ne želi reći da je Platon bio potpuno apriorist ni Aristotel aposteriorist, ali je prvi ipak držao da razmatranja a priori imaju prednost, a drugi da ju ima razmatranje a posteriori. Prva se škola zato pretežno bavila proučavanjem duhovnog čovjeka, a druga fizičkog. "No, velika historijska činjenica koju želimo izložiti, prije nego što počnemo rekapitulaciju progresa civilizacije od Sokrata do naših dana, jest da su u toku prvih dvanaest stoljeća *platonisti* najviše pridonijeli razvitku civilizacije, i da su, u toku dvanaest posljednjih stoljeća, *aristotelovci* imali najvažniju ulogu u historiji otkrića ljudskog duha; odatle proizlazi da su učenjaci bili prvenstveno spiritualisti za vrijeme prvog dijela velikog filozofskog razdoblja koje ćemo rekapitulirati, a u toku druge polovice toga razdoblja materijalisti; odatle zaključujemo da je sposobnost ljudskog duha jednaka u spiritualizmu i u materijalizmu, da je potrebno postići jednako važna otkrića u jednom i u drugom od tih pravaca; da razvoj tih dviju sposobnosti jednako pridonosi progresu civilizacije i da se istinska filozofija sastoji u tome da donosi u jednakom omjeru spoznaje o duhovnom i fizičkom čovjeku u svrhu jedne dobre socijalne organizacije."[12]

U bilješci ispod teksta Saint-Simon napominje da pod *spiritualizmom* označuje onaj filozofski pravac koji proučava duhovnog čovjeka i sklonost moralista da fizičkog čovjeka podrede duhovnom. Izrazom *materijalizam* označuje proučavanje fizičkog čovjeka i sklonost fizičara da podrede duhovnog čovjeka fizičkom. Termini koji se poslije upotrebljavaju jesu idealizam i materijalizam, što ujedno upućuje da je Saint-Simon bio u potpunosti svjestan jednostranosti i jednog i drugog pravca u dotadašnjem razvoju filozofije. Zbog toga ćemo u njegovim djelima nailaziti i na podcrtavanje važnosti razvoja ljudskog duha za razvoj čovjeka i civilizacije, kao i ukazivanje na važnost materijalnih, ekonomskih činjenica. Pritom nije važno daje li jednom jači naglasak jednoj strani čovjekova bića, a drugi put drugoj. Bitno je za Saint-Simona da je "sistem cjelina" i da u njemu postoji interakcija njegovih dijelova. "Historija utvrđuje da su se znanstvene i političke revolucije izmjenjivale, da su one sukcesivno bile, u odnosu jedne prema drugima, uzroci i posljedice."[13]

---

12 C. H. de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels,* 4. sveščić, sv. V, str. 42-44.

13 C. H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'home,* sv. V, str. str. 1919.

U svojim radovima o znanosti o čovjeku i sili teži Saint-Simon je dao svoje viđenje razvoja ljudskog roda, pri čemu se u velikoj mjeri oslanja na radove Turgota, Helvétiusa i osobito Condorceta, ali i na najvažnije istraživače nepoznatih predjela Zemlje (npr. Cooka). Zato ćemo jače naglasiti samo ona mjesta u kojima je Saint-Simon samostalniji i originalan.

Saint-Simon se u svojim zaključcima o razvoju čovjeka i njegova razuma služio i znanstvenim iskustvima što su ih imali tada u vezi s divljim dječakom iz Aveyrona, kojega su seljaci na jugu Francuske našli 1799. Na temelju tih rezultata Saint-Simon je zaključivao da je za stvaranje složenijih ideja bilo potrebno da čovjek dođe do stupnja razvoja kada raspolaže određenim "utanačenim znakovima" (les signes de convention), tj. razvijenijim jezikom, te je sigurno da su prvi ljudi bili veoma neuki i da su njihove kombinacije ideja bile najograničenije.

Prvi ljudi su, po njemu, bili nadmoćniji u razumu nad ostalim životinjama samo iz nadmoćnosti svojega ustrojstva, no pamćenje im nije bilo ništa razvijenije od nekih životinja. Ljudi koje je Cook zatekao u Magellanovu tjesnacu živjeli su u špiljama, nisu znali graditi nastambe, nisu poznavali vatru niti su imali vođe. Drugi opet dijelovi ljudskog roda koje je Cook zatekao na sjevernim dijelovima sjeverozapadne obale, gradio je nastambe, imao neke početne oblike političke organizacije, znao za vođe i imao dosta ograničene začetke jezika. Ljudi koje su Cook i drugi otkrili na sjeverozapadnoj obali Amerike, oko pedesetog stupnja sjeverne širine, imali su dosta razvijen jezik i razvijeno ljudožderstvo. Stanovnici otočja Tonga, Društvenih i Sendwich otoka još su napredniji s razvijenijim jezikom, klasama, religioznim kultovima i organiziranim svećenstvom, koje poštuju sve klase. Peruanci i Meksikanci, u razdoblju španjolskih osvajanja, već su imali razvijene vještine, obrt i umjetnosti, otkrili su način dobivanja metala i obrađivali ga. Razvoj obrta i umjetnosti još je više bio razvijen u starih Egipćana, koji su ujedno načinili jedan od najtežih koraka u razvoju ljudskog duha – otkrili su pisane utanačene znakove.

Nije bitno, kaže Saint-Simon, jesu li pismo Egipćani zaista otkrili ili su ga samo ponovno otkrili, važno je da se uspostavilo jasno izlaganje razvitka ljudskog duha. Zato razdoblje Egipćana drži drugim polazištem ljudskog razuma, a od tog se vremena uspostavlja podjela i razlika između klase ljudi koji se posvećuju znanostima i otkrivanju uzroka i posljedica prirodnih pojava, te ostalog naroda koji samo vjeruje. Tako se društvo bilo podijelilo na dvije klase: klasu učenjaka i klasu naroda.[14]

14 Vidi C. H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'home*, str. 126-132. Nakon Egipćana, baklja napretka civilizacije prelazi na Grke, Rimljane, Arape,

Ti znakovi konvencije stvorili su sistem u onom razdoblju čovjekova razvoja kada je ljudski duh na sasvim različit način pojmio ideju uzroka i posljedica. "Sunce, mjesec, zvijezde, more, šume, rijeke, sve životinje koje su nam očito bile štetne ili korisne, pa i same biljke, naši su očevi svrstali u velike i prve uzroke svega što se zbivalo; to je bio novi korak u općoj znanosti; tom prvom koraku dalo se ime idolatrija.

Ljudski se duh nakon toga uzdigao do ideje o nevidljivim uzrocima; to su naše strasti, naši ukusi, naši osjećaji svih vrsti, ugodni ili neugodni, koje smatramo za prve uzroke; taj je drugi korak dobio ime politeizam.

Ljudi su poslije shvatili da bi u svemiru vladao nered kada bi više nezavisnih uzroka, kao što se dotad zamišljalo, imalo zadatak da vlada svijetom, te su se uzdigli do ideje o jednom jedinstvenom prvom uzroku. Ali taj prvi uzrok bio je u njihovim očima samo sjedinjenje u jednom božanskom individuumu svih sekundarnih božanstava, kojih je vjerovanje sačinjavalo politeizam. Taj treći korak bio je nazvan teizmom.

Napokon su učenjaci opazili da bi koncepcija svemira koji je sastavljen od apsolutno različitih prirodnih elemenata izražavala samo ideju kaosa; da bi pokušaji da se objasni takav poredak stvari bile samo sanjarije, te su već odavno nastojali uspostaviti znanstveni sistem u kojemu bi se podjele i potpodjele shvatile samo kao sredstvo da se olakšaju operacije duha, i koji se, u svojoj cjelini, može smatrati ukupnošću homogenih ideja, to jest koje se mogu jedne s drugima kombinirati."[15]

Cijeli razvoj čovječanstva prolazio je tako tri osnovne etape: teološku, metafizičku i pozitivnu, koju tek treba u potpunosti osvojiti i ostvariti. Ideja o tri etape, koja je ponajviše bila pripisivana A. Comteu, koji je nekoliko godina bio i sekretar Saint-Simona, u njega je već uobličena, a već smo vidjeli da se začeci te ideje nalaze i u Turgota.

Industrijski i znanstveni sistem, koji naziva i pozitivnim, pa prema tome trebaju i filozofija, moral i politika postati pozitivni, nastao je pod vladavinom feudalnog i teološkog sistema. Ali između ta dva tako oprečna sistema morao je postojati i neki posrednički, jer promjene i u zemaljskoj i u duhovnoj historiji nastaju postupno. Ti posrednici bili su

---

te je preko Karla Velikog došla do našeg vremena. Linija razvoja je dakle slična Condorcetovoj, pa i završetak je u mnogo čemu sličan. Po Saint-Simonu njegovo je razdoblje nastavilo djelo Arapa te je teističke koncepcije zamijenilo idejom o više zakona koji ravnaju svemirom. Sada postoji zadatak da "opći sistem naših spoznaja bude reorganiziran; njegova organizacija će se zasnivati na vjerovanju da svemirom upravlja samo jedan nepromjenjivi zakon. Svi sistemi primjene, kao što su sistemi religije, politike, morala, građanskoga zakonodavstva, uskladit će se sa sistemom naših spoznaja (C. H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'home,* sv. V, str. 173).

15 C. H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'home,* str. 132-134.

nova svjetovna klasa pravnika (legista) i duhovna klasa metafizičara koji su nekoliko stoljeća radili na rušenju i prevladavanju feudalnog i teološkog sistema.

Analizirajući najnovije razdoblje Francuske revolucije Saint-Simon je zaključivao da se ta historijska kriza sastoji "u prijelazu iz feudalnog i teološkog sistema u industrijski i znanstveni sistem. Ona će neizbježno potrajati sve dok se bude stvarao novi sistem."[16] Kao posredničko razdoblje prepoznali smo pojavu pravnika i metafizičara. Njihov utjecaj u unapređivanju civilizacije bio je velik i koristan, ali ga ne treba preuveličavati. Politički utjecaj pravnika i metafizičara bio je prijelazan, te je ispunio svoju prirodnu funkciju kada je stari sistem izgubio veći dio svoje moći i kada su nove industrijske i znanstvene snage ojačale. Međutim, u toku revolucije, umjesto da na njezino čelo stanu industrijalci i učenjaci, stali su pravnici, upravljajući njome po učenjima metafizičara. Zato su i nastala tolika zastranjenja i nevolje koje su iz toga proizlazile. Vladavina pravnika i metafizičara danas je već anakronizam i treba sve učiniti da im se oduzme opći politički utjecaj koji imaju.

Priznavajući pravnicima i metafizičarima da su imali važnu ulogu u kritici i slabljenju feudalnoga i teološkog sistema, Saint-Simon drži da je njihova historijska uloga time i završena. Na historijsku scenu je, kako ćemo vidjeti, stupila čvrsta klasa proizvođača i znanstvenika i na njima je da organiziraju novi društveni sistem. Raspravljajući o ovom problemu, Saint-Simon postavlja još jednu tezu o dosadašnjem sistemu društvene organizacije. "Pravnici i metafizičari mogu uzeti formu za sadržaj, a riječi za stvari. Odatle opće prihvaćena ideja o gotovo beskonačnom mnoštvu političkih sistema. Ali, zapravo, postoje i mogu postojati samo dva zaista različita sistema društvene organizacije, feudalni ili vojni sistem, i industrijski sistem; a na duhovnom planu sistem vjerovanja i sistem pozitivnih dokaza. Čitavo moguće trajanje civilizirane ljudske vrste nužno se dijeli na ta dva velika društvena sistema. Za naciju, kao i za pojedinca, zapravo postoje samo dva cilja djelovanja, ili osvajanje ili rad, kojima duhovno odgovaraju ili slijepa vjerovanja ili znanstveni dokazi, a to znači temeljeni na pozitivnim promatranjima."[17]

Sva ova izlaganja bila su dosad više opisnog karaktera i konstatacije na temelju stanja znanosti toga doba, uz generalizacije koje su pokazivale izvanredne Saint-Simonove sposobnosti filozofske i znanstvene sinteze. Saint-Simon se, međutim, nije zadovoljavao samo utvrđivanjem

16 C. H. de Saint-Simon, *Du systeme industriel,* sv. III, str. 3. U istom djelu je Saint-Simon pisao da svaki astronom, fizičar, kemičar i fiziolog zna "da se ljudski duh u svakoj grani znanosti, prije nego što prijeđe od čisto teoloških ideja na pozitivne, dugo vremena služio metafizikom" (*Du systeme industriel,* str. 9).

17 C. H. de Saint-Simon, *Du systeme industriel,* str. 12-13.

nekih historijskih činjenica, nego je pokušavao pronaći i uzroke pojedinih zbivanja i fenomena. Pitanje pokretačkih snaga historije bilo je pitanje kojemu su, kako smo vidjeli, i francuski prosvjetitelji posvećivali mnoga svoja razmišljanja.

U svojoj raspravi o znanosti o čovjeku i on se dotiče pitanja geografskih faktora, napominjući da se Montesquieu varao kada je mislio da karakter naroda velikim dijelom ovisi o podneblju u kojemu žive. Saint-Simon drži da su ozbiljnost, strogost u običajima i ponašanju tvorili u svim razdobljima karakter naroda kad su bili u svom usponu i kada su imali prvorazrednu ulogu. Narodi koji su imali takav karakter bili su u to doba na čelu ljudskog roda, a zatim su tu prednost izgubili. U Rimu, sjedištu moćnih senatora, sada ćemo naći, kaže Saint-Simon, harlekine i druge lakrdijaše, a kulturni stanovnici Grčke postali su najprostačkiji narod.

Jedna od prvih snaga koja pokreće čovjeka u njegovu bivstvovanju jest težnja za moći. Nietzscheova volja za moć je na neki način anticipirana još u prvim Saint-Simonovim radovima, jer u *Pismima jednog stanovnika Ženeve* piše da je činjenica da "svaki čovjek, sad jače, sad slabije, osjeća težnju da vlada svim drugim ljudima."[18] Nešto kasnije je to mišljenje ponovio i precizirao u tom smislu da "postoji jedan zakon kome su učenjaci podvrgnuti isto kao i drugi ljudi. *Svaki čovjek, svaka skupina ljudi, ma koje ona prirode bila, teži da poveća svoju moć*. Vojnik sabljom, diplomat lukavstvom, geometar kompasom, kemičar retortama, fiziolog skalpelom, junak svojim djelima, filozof svojim razmatranjima, nastoje se domoći vlasti, oni se uspinju različitim stranama do platoa na čijem vrhu se nalazi izmišljeno biće koje upravlja cijelom prirodom i koje svaki dobro organiziran čovjek želi nadomjestiti."[19]

Drugi veliki pokretač ljudskog roda je razvoj ljudskog duha, razvoj ljudske spoznaje i znanosti. U tim je pitanjima Saint-Simon vjeran sljedbenik francuskog racionalizma i prosvjetiteljstva te su zanimljive i važne neke njegove procjene, osobito srednjega vijeka, u čemu se razlikovao od mnogih enciklopedista. Ali, kao i za njih, svaka "nova koncepcija je sreća za onoga u čijoj se glavi oblikovala; to je sreća za njegove prijatelje, za njegove sugrađane, za njegove suvremenike; to je sreća za cijelo čovječanstvo."[20]

---

18 C. H. de Saint-Simon, *Pisma jednog stanovnika Ženeve suvremenicima,* Izbor iz djela, str. 28.

19 C. H. de Saint-Simon, *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^{e} siecle,* sv. VI, str. 99.

20 C. H. de Saint-Simon, *ibid.,* str. 11. Kao i mnogi drugi teoretičari i prije i poslije njega, Saint-Simon visoko mjesto u razvoju društva daje ljudima stvaralačke snage, genijima. Ako se pogleda razvoj ljudskoga duha, vidjet će se da su

U ocjenjivanju moderne filozofije i znanosti osobitu važnost i značenje daje u svojim djelima Baconu, Descartesu, Lockeu i Newtonu. Nije potrebno navoditi sva njegova mišljenja o tim velikim misliocima, ali samo kratko spomenimo da je Saint-Simon držao da su Bacon i Descartes dali svojim radovima glavne poticaje za rušenje i prevladavanje starog sustava mišljenja i društvene organizacije. Na kraju 16. stoljeća Bacon je potakao pobunu svjetovnih pisaca protiv teološkog načina mišljenja i teologije svećenstva. Početkom 17. stoljeća Descartes je također svojim slavnim načelom da čovjek mora vjerovati samo u one stvari koje je spoznao razumom i potvrdio iskustvom, podigao bunu u znanosti i pomakao graničnu crtu između starih i modernih znanosti. Newton je došao do presudnog otkrića sile gravitacije, a Locke je došao do koncepcije o usavršivosti ljudskog duha.

Saint-Simonu je, naravno, bilo potpuno jasno da je rušenje starog sustava ideja bilo ujedno i rušenje staroga društvenog sistema, feudalizma i vlasti svećenstva. U Francuskoj su prosvjetitelji nasljedovali ideje spomenutih mislilaca. Sredinom 18. stoljeća Diderot i d'Alembert su pozvali pristaše prije navedenih mislilaca i stavili se na čelo vojske fizičara u napadu na teologe. Stari sistem teologije (ali i feudalizma) zamišljam, kaže Saint-Simon, kao "prostranu građevinu okrunjenu visokom konstrukcijom kao što zvonik dominira crkvom. Fizičari su počeli rušiti zvonik; ali godine 1750. cijeli donji dio staroga sistema bio je još netaknut. Taj donji dio nastavale su mase; u taj donji dio sišlo je i svećenstvo, te je nastavilo vladati nad svjetinom; pod vodstvom Diderota i d'Alemberta fizičari su radili na rušenju toga dijela."[21]

Zato, zaključuje Saint-Simon, enciklopedisti su uspješnije radili na rušenju staroga sistema nego na izgradnji novog, te je i *Enciklopedija* ponajprije kritičko djelo. Sada se radi o potrebi novog sistema ideja i nove *Enciklopedije* koji će inaugurirati i novi društveni sistem, u što će Saint-Simon uložiti znatan dio svojih teorijskih napora.[22]

---

sva velika i remek-djela stvorili genijalni pojedinci, koji su, međutim, često bili osamljeni i proganjani, pisao je Saint-Simon. U genijalnoga čovjeka osobni je interes vrlo velik, ali su mu glavni poticaji ljubav prema ljudskom rodu i njegovu napretku. Zato treba genijalnim ljudima omogućiti da stvaraju i da ne vode brigu o sitnim stvarima, niti o vlasti i sličnim interesima i pogledima (vidi *Pisma jednog stanovnika Ženeve suvremenicima*).

21 C. H. de Saint-Simon, *ibid.*, str. 102.

22 Kao što su prije, kaže Saint-Simon, filozofi kritizirali grčki i rimski svijet, nakon 15. stoljeća započeli su s kritikom teološkog i feudalnog svijeta. Da bi taj stari svijet u potpunosti razrušili i prevladali, ujedinili su se oko zajedničkoga kritičkog djela – *Enciklopedije*. Objavljivanje *Enciklopedije* bio je jedan od najvažnijih uzroka koji je djelovao na izbijanje revolucije, koja je bila strašna, ali djelotvorna kriza, jer je omogućila da se društvo bolje organizira nego što je bilo organizirano u teološkom i feudalnom sistemu. Filozofi su u tome u pot-

Ocjenjujući razvoj ljudskoga duha, a time i odgovarajućih socijalnih institucija, Saint-Simon je načinio važan prijelom i pomak u procjeni srednjega vijeka. Znamo da su prosvjetitelji, osim donekle Turgota, u svojoj borbi protiv tada već reakcionarnog svećenstva i teologije držali cijeli teološki i feudalni srednji vijek mračnim razdobljem evropskog društva. Još je u svom radu o gravitaciji Saint-Simon pisao da suvremeni historičari nemaju pravo kada cijelo razdoblje od 9. do 15. stoljeća nazivaju stoljećima barbarstva, a zapravo je istina da su upravo u to doba bile uspostavljene sve one ustanove koje su evropskom društvu dale odlučujuću političku i znanstvenu nadmoć. U svom radu o nekoliko filozofskih mišljenja namijenjenih 19. stoljeću podrobnije uspoređuje antički i srednjovjekovni svijet da bi ustanovio mnoge prednosti ovoga drugoga.[23] Njegovi su zaključci bili da je kršćanstvo civiliziralo narode sjevera, obuzdalo strasti i razularenosti u Italiji, poticalo obrađivanje tla, isušivanje močvara, podizanje mostova, bolnica, smanjilo i gotovo uništilo ropstvo, širilo prosvjećivanje i organiziralo najbrojnije političko društvo koje je ikad postojalo. Ali je jednako tako, kada je sve to završilo, postalo i teret društvu te ga je trebalo odbaciti. Prema tome "teološki i feudalni sistem koji se oblikovao u srednjem vijeku unaprijedio je civilizaciju mnogo više nego politički i religiozni sistem Grka i Rimljana; on je kao konačni rezultat proizveo djela 15. stoljeća koja su moderne narode uzdigla beskrajno iznad antičkih naroda. Nakon 15. stoljeća, filozofi su se morali baviti prvenstveno dezorganizacijom teološkog

---

punosti uspjeli. Sada, u XIX. stoljeću, zadatak je filozofa drugi. "Filozofi XIX. stoljeća moraju se udružiti da bi pokazali na jedan opći i potpun način da su industrijski i znanstveni principi jedini koji mogu poslužiti kao osnova društvene organizacije u sadašnjem stanju prosvijećenosti i civilizacije... Filozofi XVIII. stoljeća su napravili Enciklopediju da bi srušili teološki i feudalni sistem. Filozofi XIX. stoljeća trebaju također napraviti Enciklopediju da bi konstituirali industrijski i znanstveni sistem" (C. H. de Saint-Simon, *Quelques opinions philosophiques à l'usage du XIX siècle,* sv. V, str. 104-105).

23 U prvoj usporedbi Saint-Simon konstatira da je u Grka i Rimljana rob pripadao izravno gospodaru, a u teološkom i feudalnom poretku rob je bio vezan za zemlju te je neizravno pripadao vlasniku zemlje. Druga usporedba pokazuje da su u Grka i Rimljana javnim poslovima gotovo isključivo upravljali patriciji, a duhovna je vlast bila podređena svjetovnoj. U srednjem vijeku prevladavao je utjecaj duhovne vlasti, jer je ona bila opća, a svjetovne su vlasti imale samo mjesni utjecaj. Dok su u prvom slučaju duhovnom vlašću upravljali isključivo patriciji, u drugom su njome upravljali obično plebejci. Treća usporedba govori da je društvo srednjega vijeka bilo brojnije i imalo političku organizaciju koja je bila nadmoćnija grčkoj i rimskoj. Zato se i moglo oduprijeti svim napadima izvana. Četvrta usporedba govori u prilog Grka i Rimljana što se tiče filozofskih, znanstvenih i umjetničkih otkrića, ali u prirodnim znanostima, osobito fizici i matematici, nisu došli do dubljih razmatranja i rezultata (vidi H. de Saint-Simon, *Quelques opinions philosophiques à l'usage du XIX siècle,* sv. V, str. 57-76).

i feudalnog sistema, jer su otkrića učinjena u toj epohi dala građu potrebnu da se uspostavi sistem socijalne organizacije mnogo nadmoćniji i od onoga koji je bio stvoren u srednjem vijeku.

Danas, kada su radovi na dezorganizaciji dovoljno poodmakli, a predrasude tvore samo slabe zapreke stvaranju novih načela, filozofi moraju ujediniti svoje snage da bi stvorili društveni sistem primjeren sadašnjem stupnju prosvijećenosti i civilizacije."[24]

I konačno, treba navesti Saint-Simonova razmatranja o ulozi ekonomskih faktora u razvoju čovječanstva, koja su također razbacana po mnogim njegovim djelima. U jednom od njih, osvrćući se na političku povijest industrije, drži da svako političko uređenje i svaka institucija, da bi bili zaista dobri, moraju ponajprije koristiti društvu, a zatim odgovarati trenutnom stanju u kojemu se društvo nalazi; to znači da moraju odgovarati postojećim shvaćanjima i situaciji. Jednom riječi, moraju doći u povoljnom historijskom momentu.

Razvoj industrije čini u neku ruku i razvoj modernog društva. Industrijska klasa u razdoblju Grka i Rimljana bila je rob vojničke klase. U razdoblju osvajanja ratničkih naroda sa sjevera, koji su razorili Rimsko Carstvo, industrijska je klasa još uvijek bila u sličnom položaju, ali s izvjesnim važnim razlikama. Kako su se osvajači naselili u selima, industrijalci, koji su se naselili u gradovima, više nisu bili podložni izravnoj i stalnoj kontroli vladara. Tako dolazi do poznatog razvoja industrije (ovdje Saint-Simon misli prvenstveno na obrt, manufakturu, ali i trgovinu) i nakraju do njezina oslobođenja. "Koristi koje je, kao što smo upravo vidjeli, propast *Rimskog Carstva* donijela *industriji* omogućile su njezin razvoj i postupno joj donijele slobodu. To oslobađanje jedno je od najvažnijih koraka što ih je *industrija* učinila, i koje je učinila kasnije. To je za nju bila najvažnija stvar, bijaše to početak njezina *političkog nastojanja*, koje će se, kako ćemo vidjeti, razviti kasnije.

Taj važni *korak* obično se naziva *oslobađanjem komuna*, i to s punim pravom, jer su *komuna* i *industrija* isto. Komune su isprva u cijelosti činili *obrtnici* i *trgovci* u gradovima. To je važna činjenica koju valja naglasiti i ne smije se nikada smetnuti s uma, kako bismo shvatili pravo značenje onoga što danas razumijevamo pod riječju *komuna*."[25]

---

24 C. H. de Saint-Simon, *ibid.*, str. 83-84.

25 C. H. de Saint-Simon, *Ustavno jačanje političke moći industrije i povećanje bogatstva Francuske,* Izbor iz djela, str. 129-130. U jednom svom pismu biračima Saint-Simon je pisao: "Oslobađanjem komuna stvoren je novi stalež vlasnika, vlasnika pokretnih bogatstava. Proizvodnja je bila glavno zanimanje novih vlasnika. Oni su neprekidno radili na usavršavanju svih grana industrije, oni su se zauzeli da pojednostave upravu i učine je ekonomičnijom. Ali oni su do sada sve svoje snage utrošili na vođenje privatnih poslova, a ne na javne pos-

Otada započinje samostalni i historijski presudni razvoj industrije, što je "početak jednog *novog razdoblja* ljudskog roda."[26] Od tog vremena zakon jačega, tj. fizička snaga i lukavstvo, nisu više jedini elementi koji utječu na stvaranje zakona, jer se počinje voditi računa o općem interesu. Preko engleske i francuske revolucije industrijska klasa postaje sve više svjesna svojih interesa i zadobiva golemo značenje. I sama vlada postaje sve više ovisna o industriji zato što mora zadovoljavati nove potrebe što ih je razvila industrija, ali jednako tako zbog njezine financijske moći. Osim toga industrija se dokopala svega, pa čak i vođenja rata, jer o ratnoj industriji danas više ovisi ishod ratovanja nego o sposobnosti generala. Industrija je u Francuskoj i Engleskoj osvojila i financije, sav je porez u njezinim rukama te iz navedenog napretka industrije proistječe:

"1. da je u *političkom pogledu industrijska klasa*, oduvijek rob, postupno podizala i povećavala svoj društveni položaj, i nakraju je ona, danas, u položaju kad može preuzeti opću vlast, jer *Donji dom*, imajući isključivo pravo izglasavanja *poreza*, ima, samim tim, veliku *društvenu moć* o kojoj sve ovisi, te da, prema tome, premda *politička vlast* još nije u rukama *industrije, Donji dom* još nije u svojoj *većini*, kao što bi trebalo da bude, sastavljen od predstavnika komuna, tj. od *industrije*;

2. da u *građanskom pogledu* stvarna snaga danas leži u industriji i da je *feudalna* klasa, sa svim svojim potrebama, ovisna o *industriji*."[27]

U svim svojim posljednjim djelima Saint-Simon je posebno naglašavao ulogu industrije, a zatim ulogu proizvođača za razvoj modernog

---

love" (C. H. de Saint-Simon, *Prvo pismo biračima okruga Seine, koji su proizvođači,* Izbor iz djela, str. 192). A u svom *Katekizmu industrijalaca* definira industrijalca kao "čovjeka koji radi da bi proizveo ili pribavio članovima društva jedno ili više materijalnih sredstva za podmirivanje njihovih potreba ili fizičkih zahtjeva. Industrijalac je zemljoradnik koji sije žito, uzgaja perad i stoku. Industrijalci su kolari, kovači, bravari i stolari. Postolari, klobučari, tkalci, proizvođači platna, sukna i kašmira također su industrijalci. Industrijalci su trgovci, otpremnici, mornari na trgovačkim brodovima. Svi industrijalci kao cjelina rade da bi svim članovima društva proizveli i pribavili sva materijalna sredstva kojima treba da zadovolje svoje potrebe i fizičke zahtjeve; oni sačinjavaju tri velika staleža koji se zovu zemljoradnici, tvorničari i trgovci" (C. H. de Saint-Simon, *Katekizam industrijalaca,* Prvi sveščić, Izbor iz djela, str. 206).

26 C. H. de Saint-Simon, *Ustavno jačanje političke moći industrije i povećanje bogatstva Francuske,* Izbor iz djela, str. 130.

27 C. H. de Saint-Simon, *ibid.,* str. 131. U istom tekstu je Saint-Simon zaključivao da "jedina *društvena* klasa u kojoj se, kako vidimo, povećava ambicija i politička srčanost, jedina čija ambicija može biti od koristi, čija je srčanost nužna, jest, općenito, klasa *industrijalaca,* jer njihovi pojedinačni interesi potpuno odgovaraju općem interesu. Ovdje smo postavili stvar *industrijalaca,* promatrajući je kao stvarno središte i žarište *civilizacije*" (C. H. de Saint-Simon, *ibid.,* str. 137). U tom kontekstu Saint-Simon govori i o djelu A. Smitha koje je, po

društva. Iako pod pojmom "proizvođači" jednom shvaća samo one koji se bave materijalnom proizvodnjom, tvorničare, trgovce, bankare i sve radnike, kako sam navodi u *Paraboli*, pisanoj 1819. godine, nekoliko godina poslije pod tim pojmom uvrštava i drugi dio kreativnih slojeva, tj. učenjake i umjetnike. U svakom slučaju, u tom razdoblju svoga života Saint-Simonu je sasvim jasno da napredak jedne zemlje, u ovom slučaju Francuske, ovisi jedino o znanstvenicima, umjetnicima, proizvođačima i privrednicima. Tako u svojoj poznatoj *Paraboli* postavlja pitanje: što bi bilo da Francuska izgubi iznenada pedeset svojih najboljih fizičara, kemičara, matematičara, pjesnika, kipara, glazbenika i najboljih književnika. Nadalje, kad bi izgubila pedeset svojih najboljih mehaničara, vojnih graditelja, arhitekata, liječnika, pomoraca, urara, bankara, dvjesta najboljih trgovaca, šest stotina najboljih ratara i po pedesetak najboljih ljudi drugih obrta – što ih sve Saint-Simon i nabraja; a što bi bilo kad bi Francuska zadržala sve genijalne ljude koje ima u znanosti, umjetnosti, privredi i proizvodnji, a odjednom izgubila razne vojvode i vojvotkinje, krunske velmože i ministre, sve državne savjetnike, maršale, kardinale, nadbiskupe, biskupe, generalne vikare i kanonike itd.?

U prvom slučaju, piše Saint-Simon, naš bi narod postao tijelo bez duše, zaostao bi za narodima s kojima se danas natječe i trebao bi najmanje čitav jedan naraštaj da se ta nesreća ispravi. U drugom slučaju Saint-Simon zaključuje, gotovo ironično, da bi ta "neprilika zacijelo rastužila Francuze, jer su dobra srca pa ne bi mogli ravnodušno promatrati kako iznenada nestaje toliko njihovih zemljaka."[28] Ali taj gubitak od tridesetak hiljada osoba, za koje se inače misli da su najvažniji u državi, ne bi bio nikakav veliki gubitak ni političko zlo za državu. Francuska može samo onda napredovati "ako napreduju znanost, umjetnost, privreda i proizvodnja"[29].

Prema tome, u sadašnjemu prijelaznom razdoblju, kako piše Saint-Simon u *Katekizmu industrijalaca*, već pri kraju svoga života, industrijski stalež dobiva sve više na značenju, te će na kraju postati i najvažniji stalež. I sasvim je logično i razumno da su ljudi uvijek težili uspostavljanju društvenog poretka u kojemu će stalež koji se bavi korisnim radom biti i najpoštovaniji. Rad je izvor svih vrlina, najkorisniji

njemu, *"najžešća, najizravnija, najpotpunija kritika koja je ikad bila uperena protiv fedudalnog sistema"* (*ibid.*, str. 132), i da je jedini način prosperiteta i bogaćenja – proizvodnja. A u vezi sa Sayovom raspravom o političkoj ekonomiji, Saint-Simon zaključuje da treba shvatiti značenje što ga politička ekonomija ima za industriju, iako je ta znanost još uvijek najmanje razvijena i raširena.

28 C: H. de Saint-Simon, *Parabola,* Izbor iz djela, str. 146.

29 C: H. de Saint-Simon, *ibid.,* str. 146.

rad ima najveći ugled te sve upućuje na to da će industrijski stalež odigrati glavnu ulogu u društvu. "*Općim interesima društva, i fizičkim i duhovnim, moraju upravljati ljudi kojih sposobnosti imaju najopćenitiju i najpraktičniju korist.*"[30] A u svom *Industrijskom sistemu* pisao je da već šest godina radi na tome da dokaže učenjacima i industrijalcima kako društvo pokazuje očitu sklonost da se organizira na način najpogodniji za razvoj znanosti i industrije; da zbog toga duhovnu vlast treba povjeriti znanstvenicima, svjetovnu vlast industrijalcima; "Duhovna vlast mora biti povjerena pozitivnim učenjacima i ujedinjenim umjetnicima; a zemljoradnici i tvorničari, ujedinjeni s trgovcima, moraju prvenstveno biti zaduženi upravljanjem svjetovnom vlasti."[31] Duhovna se vlast treba organizirati u dvije akademije: jedna će se baviti stvaranjem dobrog kodeksa interesa, a to je već postojeća Akademija prirodnih znanosti kojoj bi trebalo dodati i razred stručnjaka za političku ekonomiju. Druga bi se akademija trebala baviti usavršavanjem naših sposobnosti imaginacije i osjećanja. I jednoj i drugoj treba dodati razred pravnika, jer su društvu potrebna čvrsta pravila rada i ponašanja. Obje će akademije imenovati članove koji će tvoriti filozofsku akademiju, a ta vrhovna akademija bit će zadužena da najprije uspostavi, a zatim i usavrši opće učenje koje će poslužiti kao temelj javnom obrazovanju.[32]

Da bi društvo, dakle, postiglo sreću, mora se osloniti na svoje radne slojeve, a to su znanstvenici, umjetnici, obrtnici i industrijalci. "Ljudi, naime, mogu biti sretni samo onda ako su zadovoljene njihove tjelesne i moralne potrebe, a upravo je zadovoljavanje tih potreba jedina i višemanje izravna svrha znanosti, umjetnosti, obrta i industrije. Svi radovi zaista korisni za društvo razvijaju se samo na ta tri područja; izvan toga postoje samo paraziti i ljudi častohlepni da vladaju. U svemu što se dosad poduzelo, u svemu što se sada može poduzeti za buduću sreću čovječanstva, uvijek je bilo i bit će korisno za poboljšanje njegove sudbine samo ono što izravno, odnosno neizravno, unapređuje primjenu, širenje i usavršavanje spoznaja u području znanosti, umjetnosti, obrta i industrije. Ne može se dovoljno puta ponoviti da je korisna samo ona ljudska djelatnost koju čovjek obavlja prema stvarima. Djelatnost čovjeka prema čovjeku uvijek je, sama po sebi, štetna za vrstu, jer je uzrok dvostrukom razaranju snaga. Ta djelatnost postaje korisnom samo onda ako je sporedna i ako pomaže da se snažnije utječe na prirodu."[33]

30 C. H. de Saint-Simon, *Katekizam industrijalaca,* Izbor iz djela, str. 226.

31 C. H. de Saint-Simon, *Travaux philosophiques, scientifiques et poetiques, ayant pour objet de faciliter la réorganisation de la Societé Européenne,* sv. VI, str. 473.

32 Vidi C. H. de Saint-Simon, *De l'organisation sociale,* sv. V, str. 164-166.

33 C. H. de Saint-Simon, *Dvije karavane,* Izbor iz djela, str. 150.

U ovom tekstu Saint-Simon izriče onu važnu misao, koja će biti i misao vodilja većeg dijela socijalističkih mislilaca nakon njega, da buduće socijalističko društvo mora ostvariti upravljanje stvarima, a ne ljudima, što implicira koncepciju o odumiranju države kao političke sile i uspostavljanje integralne samouprave društva. Druga misao, koja se više puta može naći u njegovim spisima, jest problem potreba, moralnih i tjelesnih, koje svako društvo mora zadovoljavati da bi postojalo. I u ovoj problematici ogleda se Saint-Simonova dijalektičnost, tj. historijski pristup u rješavanju toga značajnog problema čovjekove historijske egzistencije. On vrlo jasno uočava da su i ljudske potrebe uvijek historijski dane, tj. da nema apstraktnih i vječnih potreba prema kojima bismo izgrađivali neko savršeno društvo nego one historijski nastaju da bi isto tako postale prepreke koje se moraju u daljnjem procesu prevladati. U svojoj *Socijalnoj fiziologiji*, koja je u neku ruku i njegova sociologija, pisao je da se prema fiziološkim zapažanjima moglo zaključiti da su društva, kao i individuumi, "podvrgnuti dvjema moralnim silama koje su jednakog intenziteta i koje djeluju naizmjenično: jedna je snaga navike, a druga ona koja proizlazi iz želje da se dožive novi osjećaji. Nakon izvjesnog vremena, navike postaju nužno loše, jer su one bile stečene u jednoj situaciji koja više ne odgovara potrebama društva. Tada se potreba za novim stvarima počinje osjećati; i ta potreba, koja sačinjava stvarno revolucionarno stanje, nužno traje sve dok se epoha ili društvo ne rekonstruira na način koji odgovara njegovoj civilizaciji."[34]

Bit je moderne epohe prevladavanje feudalne i teološke epohe, što je ujedno i smisao revolucionarnih promjena u Engleskoj i Francuskoj. Osnovne su snage modernog razvoja sada industrijalci, znanstvenici i umjetnici, koje on sve zajedno naziva proizvođačima. "*Proizvođači*, to jest učenjaci i umjetnici s jedne strane, zemljoradnici, tvorničari i trgovci s druge, koji čine istinsko tijelo nacije, nisu još uopće započeli s političkom djelatnošću, a njihova intervencija međutim jedina može sačuvati Kralja i Naciju od nesreća koje im prijete."[35] Saint-Simon, dakle, anticipira ne samo razvoj 19. stoljeća, nego i našeg stoljeća, uviđajući da je "proizvodnja" u sferi ekonomije (industrija i poljoprivreda) i u sferi znanosti i umjetnosti stvarna osnova modernog razvoja civilizacije. S druge se strane njegov utopizam ogleda u tome što je mislio da se ta nova reorganizacija društva može provesti s jedne strane suradnjom klasa, a s druge povezivanjem i suradnjom proizvođača i kralja. Saint-Simon je mislio da se u novim historijskim okolnostima može ponoviti onaj savez koji je za Francusku bio karakterističan u razdoblju stvara-

34 C. H. de Saint-Simon, *De la physiologie sociale,* sv. V, str. 195.

35 C. H. de Saint-Simon, *Des Bourbons et des Stuarts,* sv. VI, str. 525.

nja apsolutističke monarhije, kada su francuski kraljevi, oslanjajući se na razvijenije dijelove trećega staleža, lomili feudalni partikularizam i stvarali jedinstvenu centraliziranu naciju. Industrijalci su za Saint-Simona prijatelji reda, a ne anarhije, i oni nisu u biti protiv monarhije, ako im ona omogućava ustavna prava u pogledu slobodnog razvoja trgovine i industrije. Kralj treba povjeriti vođenje ekonomskih poslova industrijalcima, a prosvjetnih i kulturnih poslova znanstvenicima i umjetnicima. Tako bi se mirnim putem definitivno preobrazilo društvo, dokinuo feudalizam i vlast parazitskog plemstva, pravnika, rentijera i vojnika. To se treba postići uvjeravanjem, a ne silom. Filantropi će preporučivati kraljevima da im je kao kršćanima dužnost, kao i interes održavanja njihovih nasljednih prava, da pozitivnim učenjacima povjere upravljanje javnom nastavom, kao i rad na usavršavanju teorija, a industrijalcima najvičnijima upravi brigu upravljanja svjetovnim poslovima."[36] Tom mjerom bi, piše Saint-Simon na drugom mjestu, kralj dao industrijalcima visoki položaj i oni bi upravljali sudbinom naroda. "On bi proveo veliku reformu, radikalan obrat društvenog uređenja koji zahtijeva napredak civilizacije, kako bi se potpuno uništio feudalni sistem, a potpuno uspostavio industrijski. Industrijalci bi zadobili najveći ugled i najveću vlast, dok bi plemstvo, vojska, pravnici, rentijeri i javni službenici imali tek drugorazredno značenje i obavljali bi samo sporedne dužnosti."[37] To je ujedno put za stvaranje najbolje društvene organizacije u modernim uvjetima razvoja civilizacije.[38]

Pri kraju života je tu svoju novu organizaciju društva, temeljenu na znanosti, umjetnosti, industriji i novom moralu zasnovanom na kršćanskom principu da se ljudi moraju odnositi jedni prema drugima kao braća i da moraju nastojati popraviti moralni i fizički položaj najbrojnije klase, ili, kako je znao pisati, sudbinu najsiromašnije klase, nazvao *novo kršćanstvo*. Oštro kritizirajući obje glavne struje u kršćanstvu, katolicizam i protestantizam, da su iznevjerili prvobitne interese i zah-

---

36 C. H. de Saint-Simon, *Adresse aux philanthropes, Du systeme industriel*, str. 123.

37 C. H. de Saint-Simon, *Katekizam industrijalaca*, Izbor iz djela, str. 224.

38 Šta je najbolja društvena organizacija, Saint-Simon je to zacrtao u svom radu o filozofskim mišljenjima namijenjenim 19. stoljeću. Tu je pisao da je najbolja društvena organizacija ona "koja omogućuje najsretniji život ljudima koji čine većinu u društvu", nadalje to je ona u kojoj ljudi s najvećim zaslugama mogu najlakše "doći na prvo mjesto, bez obzira na položaj koji su imali slučajnošću rođenja"; nadalje, to je ono koje u istom društvu" "sjedinjuje najbrojniju populaciju i daje joj najviše sredstava da se odupre strancu"; napokon, to je ona organizacija u kojoj su rezultat radova koje ona potpomaže "najvažnija otkrića i najveći napredak u civilizaciji i u prosvijećenosti". (C. H. de Saint-Simon, *Quelques opinions philosophiques a l'usage du XIX siecle,* sv. V, str. 56.)

tjeve kršćanstva, držao je da "opći cilj koji morate prikazati ljudima u njihovim radovima jest poboljšanje moralne i fizičke egzistencije najbrojnije klase, i vi morate stvoriti jedan sklop socijalne organizacije koji je sposoban da još više potpomaže tu vrstu poslova i osigura prednost nad svim drugim poslovima, bez obzira na to koliko oni mogu biti važni. Da bi se što je moguće brže poboljšao položaj najsiromašnije klase, najpovoljnija bi prilika bila ona gdje bi postojala velika količina poslova da ih se izvrši i gdje bi ti radovi zahtijevali najveći razvoj ljudske inteligencije. Vi možete stvoriti te okolnosti; sada kada je dimenzija našega planeta poznata, nastojte da znanstvenici, umjetnici i industrijalci sačine jedan opći plan radova koje valja obaviti kako bi teritorijalni posjed ljudskog roda postao na svaki način što plodnijim i što ugodnijim za stanovanje."[39]

Za postizanje cilja, kao i mira u Evropi i u svijetu, potrebno je ponajprije da se ujedine Francuska i Engleska, dvije najrazvijenije zemlje i nacije, koje su dotad razdirali suprotni interesi. Na toj osnovi bi došlo i do ujedinjenja Evrope, s vrhovnim i zajedničkim evropskim parlamentom. Tako bi Evropa imala "*najbolju moguću organizaciju, ako bi sve nacije koje ona obuhvaća, s obzirom na to što u svakoj vlada parlament, priznavale vrhovnu vlast jednog općeg parlamenta koji bi bio iznad svih nacionalnih vlada i imao moć da presuđuje u njihovim sporovima.*"[40]

Nije nam potrebno ulaziti u detalje Saint-Simonovih vizija o ujedinjenju Evrope, nego možemo samo zaključiti da je i tim svojim vizijama Saint-Simon više naš suvremenik od većine drugih mislilaca 19. stoljeća.

Saint-Simon je imao, kao i njegovi prethodnici prosvjetitelji, veliko povjerenje u ljudski razum i kreativne mogućnosti čovjeka. One su za

---

39 C. H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme,* sv. III, str. 152. U istom djelu Saint-Simon je pisao da je "Novo kršćanstvo pozvano da omogući trijumf principa općeg morala u borbi koja postoji između tih principa i domišljanja koja imaju za cilj postizanje posebne koristi na štetu općeg dobra; ta je pomlađena religija pozvana da svim narodima omogući permanentni mir, povezujući ih protiv nacije koja bi htjela svoje posebne interese ostvariti na račun općeg dobra ljudskog roda, i ujedinjujući ih protiv svake vlade koja je toliko antikršćanska da žrtvuje nacionalne interese radi privatnih interesa vladajućih; ona je pozvana da poveže znanstvenike, umjetnike i industrijalce i da ih postavi za generalne upravljače ljudskog roda, kao i posebnih interesa svakog naroda koji ga čine; ona je pozvana da postavi lijepe umjetnosti, znanosti opažanja i industriju na čelo posvećenih znanja, dok su katolici ta znanja svrstali među profane spoznaje; ona je napokon pozvana da izreče anatemu nad teologijom, i da proglasi bezbožničkom svaku doktrinu koja bi ljude učila da ima i drugih načina da se postigne vječni život osim svesrdnog rada na poboljšanju egzistencije svojih bližnjih" (C. H. de Saint-Simon, *Nouveau christianisme,* sv. III, str. 163-164).

40 C. H. de Saint-Simon, *De la réorganisation de la Société Européenne,* sv. I, str. 197.

njega bile jamstvo da će čovjek uspjeti organizirati društvo zasnovano na humanim načelima solidarnosti i mira. Granica tog razvoja ovisna je samo o trajanju našega planeta. "Ovisnost ljudskog Roda o planetu koji nastanjuje, čije je trajanje nužno ograničeno, okončat će razvitak njegove inteligencije."[41] Tome i danas nemamo što dodati!

Saint-Simon je, kako vidimo, bio zaista veliki "sijač ideja", kako ga se već znalo okarakterizirati. Rijetke su ličnosti prošloga stoljeća koje su imale tako genijalnu širinu pogleda i pronicljivost. I za našu problematiku Saint-Simon je bio nezaobilazna ličnost. Shvatiti historiju i njezin razvoj u totalitetu, ne zapostavljajući ni idejne, ni moralne, ni materijalne momente za razumijevanje tog razvoja, bilo je veliko i značajno misaono dostignuće. Jednako tako shvaćajući historijske pojave u njihovu konkretnom povijesnom kontekstu, Saint-Simon je bio i jedan od začetnika povijesnog mišljenja koje tek poslije u Marxa dobiva svoj puniji i razvijeniji oblik. Taj historijski način mišljenja i razumijevanja razvoja historije očitovao se u Saint-Simona, kako smo vidjeli, u mnogim procjenama koje su se razlikovale od gotovo svih dotadašnjih. Ne samo da je dao novu interpretaciju srednjega vijeka, nego je isto tako i razdoblje ropstva historijski shvatio kao progresivnu epohu čovjekova razvoja. I ona je, kao i svaka druga, za Saint-Simona imala svoje historijske granice, kada je došla u sukob s novim procesima, novim društvenim potrebama i shvaćanjima. I ulogu klasa i klasne borbe u razvoju civilizacije jasnije je sagledavao od svojih prethodnika.

Jednom riječi, Saint-Simon je pripadao onim rijetkim misliocima i njegova i kasnijeg razdoblja koji je tako duboko shvatio dijalektiku historije, ne kao dijalektički razvoj duha nego čovjekova svestranog stvaralaštva.

Mnogim svojim analizama strukture društva različitih razdoblja, odnosa klasa i političke vlasti, preobrazbe strukture vlasništva, bez promjene koje nema za Saint-Simona niti promjene društvenog poretka, problematike revolucija, itd., Saint-Simon je i jedan od modernih osnivača sociologije. U tom pogledu, kao i u cjelokupnoj ocjeni Saint-Simonova stvaralaštva, mnogo su bili bliže istini E. Durkheim, M. Leroy i G. Gurvitch nego L. Brunschwicg i H. Gouhier, koji su podcjenjivali Saint-Simonovu stvaralačku misao.

Postoje i različite ocjene njegovih socijalnih vizija o preobrazbi i uređenju evropskog društva, koje bi zatim dalo pečat svim ostalim manje razvijenim društvima. Sigurno je da se njegova koncepcija koju smo iznijeli u vezi s vladavinom industrijalaca, znanstvenika i umjetnika ne može okarakterizirati socijalizmom, u nešto kasnijem određenju toga

41 C. H. de Saint-Simon, *Travail sur la gravitation universelle,* sv. V, str. 272-273.

pojma. Saint-Simon još uvijek ostaje pri kategoriji i krupnoga privatnog vlasništva, a njegova utopija je što misli da je moguća suradnja i solidarnost klasa u modernom društvu i što taj razvoj u mnogome ovisi o pojedinim vladarima i njihovoj spoznaji o nužnosti takva društvenog preobražaja. Ali, s druge strane, svojim naglašavanjem, osobito u posljednjem razdoblju svoga života, da cjelokupni razvoj i društveni preobražaj mora biti u interesu najbrojnije i najsiromašnije klase u društvu, da je neposredni cilj modernog razvoja uklanjanje razmirica među narodima i uspostavljanje trajnog mira kao bitnog preduvjeta daljnjeg razvoja čovječanstva, razvoja industrije, znanosti i umjetnosti kao bitne ljudske proizvodnje i smisla historijskog postojanja – svim tim mislima Saint-Simon je neposredno djelovao na socijalističku misao svojega vremena. Saint-Simonovi najistaknutiji učenici su socijalističke konzekvencije iz njegova učenja povukli već u prvim predavanjima o njegovu učenju.

Saint-simonisti

Saint-Simon je svojom širinom duha, lucidnošću i mnoštvom originalnih ideja i zapažanja veoma sugestivno i poticajno djelovao na mnoge pojedince koji su s njim saobraćali. Kao tajnike je imao i tako velike ličnosti kao što su bili A. Thierry i A. Comte, a oduševljeni nastavljači njegovih ideja bili su također veoma talentirani i sposobni pojedinci kao što su bili ponajprije *B. P. Enfantin* (1796–1864) i *S. A. Bazard* (1791–1832). Među viđenije sljedbenike treba još spomenuti H. Carnota, P. Lerouxa, Ph. J. B. Bucheza, C. Pecquera, M. Chevaliera, L. Hamona, Fournela, Ch. Duveyriera, J. Reymonda, E. Chartona, O. Rodriguesa i dr. Zadojeni Saint-Simonovom idejom "novoga kršćanstva", koje je podrazumijevalo solidarnost i ljubav među ljudima, a ne iskorištavanje i neprijateljstvo, saint-simonisti, osobito pod utjecajem Enfantina, osnivaju tu novu vjersku organizaciju na čijem čelu su "očevi", a sljedbenici "sinovi". Vodstvo te nove organizacije zadužilo je Bazarda da javno iznese njihovo učenje, a osnivaju i časopis "Le Producteur" koji je izlazio od 1825. do listopada 1826.

Njihovi sastanci održavali su se u 12 rue Taranne, a prva je seansa održana 17. XII. 1828. Svako predavanje, a najvažnija su bila Bazardova, prethodno su raspravili, a dva sveska tih predavanja, koja su bila objavljena 1829. i 1830, sačinjena su na temelju Carnotovih, Fournelovih i Duveyrierovih bilježaka. Prvi svezak poznate i veoma utjecajne publikacije *Doctrine de Saint-Simon*, Exposition, Premiere année 1829, redigirali su Bazard i Enfantin, a drugi svezak 1830. Bazard i Carnot.

Kako je u zajednici rastao utjecaj mistično-religioznog Enfantina, dolazi ubrzo do raskida između njega i Bazarda, glavnih ličnosti cijeloga kruga. Bazard se povlači na selo, gdje ubrzo umire (1832), a Enfantin se 1831. s četrdesetoricom vjernika povlači u Ménilmontant, gdje žive samostanskim životom. Kupuju list "Globe", koji postaje i njihov glavni časopis, ali, nakon osude Enfantina, Duveyriera i Chévaliera na godinu dana tamnice zbog "protuzakonitog udruživanja", zajednica se raspala.

Veliki broj saint-simonista pokazao je veliki praktički smisao. Enfantin se nakon rasula zajednice bavi krupnim ekonomskim zahvatima u izgradnji francuskih željeznica, osniva i društvo za prokopavanje Sueskog kanala; M. Chevalier je postao veliki pobornik slobodne trgovine i sudjeluje u stvaranju važnoga trgovačkog sporazuma s Engleskom; H. Carnot se posvetio politici, a braća Périer osnivaju 1863. Crédit Mobilier, jednu od najvećih financijskih ustanova.

Krug učenika i nastavljača Saint-Simonovih ideja i učenja ne bismo morali posebno navoditi u pregledu koncepcija o filozofiji historije da su oni samo interpretirali i sistematizirali ideje svoga učitelja. Međutim, oni su, kako ćemo vidjeti, na tragu Saint-Simonovih razmišljanja dali i neka originalna shvaćanja koja zaslužuju pažnju. U tom je pogledu osobito prva knjiga *Doktrine Saint-Simona* bitna za našu problematiku, a ona je, jednako tako, s obzirom na neke ideje, imala znatan odjek u kasnijoj socijalističkoj literaturi i pokretu.

Sasvim je razumljivo da su Saint-Simonovi sljedbenici imali ne samo veoma visoko mišljenje o svom učitelju nego su držali da je Saint-Simon otkrio zakone razvoja društva, a time i otvorio perspektive socijalne transformacije prema pravednijemu i humanijem društvu. Saint-Simonovo učenje se, po njihovu mišljenju, ne sastoji u tome da konzervira ono što postoji ili da ga samo površno modificira, nego da "duboko, radikalno izmijeni sistem *osjećanja, ideja i interesa*."[42] A ipak ne želi to postići kaotičnim i nasilnim promjenama koje uvijek imaju za rezultat destrukciju. Ta doktrina zastupa stajalište da usmjeravanje ljudi mora biti provedeno na temelju uvjeravanja, jer je njezin cilj da konstruira, a ne da destruira.

Danas je situacija u velikoj mjeri drukčija od nekadašnje. Čovječanstvo zna da je prošlo kroz progresivne evolucije, ono poznaje njihovu prirodu i domašaj i poznaje zakone tih kriza. Poznavajući sve to, mi danas možemo pripremiti budućnost polaganim i sukcesivnim promjenama sadašnjice. Tako, "kada mi signaliziramo buduću promjenu u socijalnoj organizaciji, kada mi najavljujemo, na primjer, da se sadašnja kon-

42 *Doctrine de Saint-Simon.* Exposition, Première année, 1829. Pariz, 1924, str. 278.

stitucija vlasništva mora zamijeniti jednom potpuno novom konstitucijom, mi mislimo reći i pokazati da prijelaz jedne u drugu neće biti, ne može biti nagao i nasilan, nego miran i postupan, jer on može biti *shvaćen* i *pripremljen* samo simultanom aktivnošću imaginacije i dokazivanja, *entuzijazma* i *rasuđivanja*; jer on može biti *ostvaren* samo od ljudi koji su u najvišem stupnju nadahnuti *miroljubivim* osjećanjima, i koji vole *silu* kad ona *proizvodi*, kada daje *život*, i puštajući prošlosti *silu* koja razara, koja donosi *smrt*."[43] Zato oni i koncipiraju historiju, socijalne znanosti i filozofiju kako sami navode, ne u historijski indiferentnom duhu (kasniji pozitivizam), koji se već tada rađa u znanosti i filozofiji, pri čemu intelektualci skidaju odgovornost za sve vrste nasilja u historiji, nego u humanistički angažiranom smislu. One moraju "pouzdano otkrivati čovječanstvu njegovu budućnost, opravdati je prošlim razvojem, pokazati mu već postignute napretke, kao i one koji mu ostaju da ih izvrši, napokon da ga oduševe za taj plemeniti cilj njegovih djela, za tu veliku nagradu za njegove napore, za tu ugodnu naknadu njegovih dugih patnji."[44]

Cjelokupna se ljudska aktivnost može promatrati u tri osnovna oblika: jedan je područje osjećaja, drugi područje inteligencije, treći materijalna djelatnost. Prva djelatnost obuhvaća "sve činjenice ljudskih *osjećaja*, predstavljenih od ljudi koji su, živo nadahnuti njima, znali da ih prenesu masama; druga se sastoji iz pojmova stalnog progresa *znanosti*, koji tako ukazuje na razvoj ljudskog *duha*; treća napokon, koju mi označavamo riječima: *materijalna djelatnost*, predstavljena je u prošlosti dvostrukim djelovanjem *rata i industrije*, u budućnosti *samom industrijom,* jer će *eksploatacija čovjeka od čovjeka* biti zamijenjena *harmoničnim* djelovanjem ljudi *na prirodu*."[45]

Prema tome, da bismo razumjeli čovječanstvo, historiju, a to znači i samog čovjeka, treba proučavati njegove osjećaje, njegova razmišljanja i njegova djela. U svojim predavanjima osobitu pozornost bili su posvetili prikazu znanstvenoga i industrijskog razvoja dosadašnjih društava, a progres osjećaja izrazili su uglavnom kao "smanjivanje eksploatacije čovjeka od čovjeka i snaženje duha asocijacije."[46]

---

43 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 280-281.

44 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 89.

45 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 161-162. Ovdje se prema istraživanjima C. Bouglea i E. Halévyja, koji su pripremili ovo pariško izdanje iz 1924, prvi put u literaturi javlja formulacija "eksploatacija čovjeka od čovjeka". Nešto se slično može naći u Enfantinovim člancima u "Le Producteuru", npr. u formulacijama "eksploatacija čovjeka od čovjeku" prvi se put, prema njihovu mišljenju, javlja u *Doktrini Saint-Simona.* Vidi bilješku 104. u spomenutom izdanju, kojim se i ja ovom prilikom služim.

46 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 425.

Svim tim mislima saint-simonisti su još uvijek samo slijedili razmišljanja i shvaćanja svoga učitelja. Ali već u prvom predavanju Bazard izlaže koncepciju slijeda društvenih epoha koja u tom obliku dotad nije bila iznesena. Iako su i u tome mogli naći u Saint-Simona određena shvaćanja o vojnim i industrijskim društvima, saint-simonisti mnogo određenije postavljaju tezu o organskim i kritičkim razdobljima u razvoju čovječanstva. Organske epohe označuju jedinstvo "među članovima *asocijacije* sve više prostrane, to znači određujući *kombinaciju* njihovih napora prema zajedničkom cilju; druge naprotiv, pune nereda, rušeći stare *socijalne* odnose, i težeći nakraju posvuda prema egoizmu."[47]

Saint-simonisti nisu, međutim, držali da je kritičko razdoblje, zbog svojih destruktivnih osobina, nazadak. Naprotiv, ta razdoblja su, kako su i sami pisali, bila nužna i neophodna, jer su, rušeći stare odnose, omogućavala stvaranje novih i boljih.

U svakom razdoblju historije, kada su glavni socijalni problemi riješeni – riječ je o organskoj epohi; svaki put kada su problemi ostali neriješeni – imamo kritičku epohu. U organskim epohama cilj socijalne aktivnosti je jasno određen i svi su napori posvećeni ostvarenju toga cilja, prema kojeme su ljudi stalno usmjeravani preko odgoja i zakonodavstva, tokom cijeloga svoga života. Opći odnosi su fiksirani, a jednako tako prema njima i individualni. Ciljevi koje treba postići svima su jasni i svi ih i emotivno prihvaćaju. Vlada legitimitet, suverenitet i autoritet, a u socijalnim odnosima harmonija. Može se reći da su u izvjesnom smislu organske epohe religiozne epohe.

Kritičke epohe dijametralno su suprotne. Aktivitet je bitno usmjeren na destrukciju, posvuda se manifestira anarhija i svatko je preokupiran time da prisvoji nešto od ostataka zgrade koja se raspada. Cilj socijalne aktivnosti ne postoji, nesigurnost u općim odnosima prelazi i na privatne odnose; legitimitet vlasti je osporavan, vladari i podanici su u sukobu kao što su u sukobu opći i posebni interesi. Egoizam napokon slijedi privrženost, kao što i ateizam pobožnost. Čovjek prelazi od vjere na sumnju, od sumnje na nevjerovanje i čak negaciju stare vjere, jer je ta sama negacija jedna nova vjera. On vjeruje u fatalnost, kao što je prije vjerovao u providnost; on voli pjesmu nereda, kao što je prije obožavao harmoniju.[48]

Ukratko rečeno, "specifične karakteristike organskih epoha su jedinstvo, harmonija na svim područjima ljudske djelatnosti; dok ono što označava kritičke epohe jest anarhija, zbrka, nered u svim pravcima. U prvima, ukupnost općih *ideja* imala je, dosad, ime *religija*; u drugi-

47 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 161.

48 Vidi *Doctrine de Saint-Simon,* str. 193-199.

ma, one su postojale pod imenom *filozofija*, izraz koji, u tom smislu, ima samo značenje destrukcije s obzirom na stara vjerovanja."[49]

Svaka od tih glavnih etapa obuhvaća po dva razdoblja historije. Jedno organsko razdoblje je prethodilo onom razdoblju grčke historije koje nazivamo filozofskom epohom, a mi je preciznije nazivamo kritičkom epohom. Poslije nastaje nova doktrina koja postaje dominantnom na cijelom Zapadu. Konstitucija Crkve započinje novu organsku epohu koja traje do 15. stoljeća, kada su reformatori dali prve poticaje novoj kritičkoj epohi koja traje do naših dana.

Jednako tako i kritička epoha ima svoja dva različita perioda. Za vrijeme prvog, u staroj Grčkoj, na djelu je kolektivna akcija koja teži destrukciji etabliranog poretka. Akumulirana mržnja napokon izbija svom snagom i nakraju od starih institucija i poretka ostaju samo ruine, koje svjedoče da je tu jednom postojalo harmonično društvo.

Drugo razdoblje kritičke epohe obuhvaća interval koji dijeli destrukciju starog poretka od izgradnje novog. U tom razdoblju anarhija prestaje biti nasilna, ali postaje dublja: razlike između osjećaja, rasuđivanja i djelovanja su potpune. Mi se danas nalazimo upravo na zalasku jedne kritičke epohe s velikim nadama i mogućnostima za izgradnju nove organske asocijacije čovječanstva. Kritička epoha, koja je započela prije tri stoljeća, obavila je svoje djelo i historijski zadatak: destrukciju starog poretka i socijalnog i intelektualnog. Danas čovječanstvo korača prema svom definitivnom stadiju u kojemu će progres biti stalan i bez kriza; idemo prema svijetu u kojem religija i filozofija, kult i umjetnost, dogma i znanost neće biti odvojeni; u kojem dužnost i interes, teorija i praksa neće biti u sukobu, nego će voditi istom cilju – moralnom preporodu čovjeka.[50]

Sva ta razdoblja ujedno nam pokazuju da je historija bila bitno konstituirana dvama općim zakonima: antagonizmom i asocijacijom. Što više idemo u prošlost, sfera asocijacije je uža. Najuži krug asocijacije je obitelj, a i danas ima zajednica koje nemaju više razine organizacije. Prvi progres u razvoju asocijacije je ujedinjavanje više obitelji i stvaranje gradova; drugi je ujedinjavanje više gradova u naciju i napokon više nacija u federaciju. Ali među svima njima postojali su i antagonizmi te bismo mogli kazati da u prošlosti zapravo i nije bilo istinske asocijacije, nego samo takve koja je bila u opoziciji prema nekoj drugoj. Upravo se zbog toga cijela prošlost može promatrati, u odnosu na budućnost, kao razdoblje sistematskog rata.[51]

49 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 199.

50 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 199-201.

51 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 206-211.

To ne znači, kažu saint-simonisti, da mi zato optužujemo prošle generacije. Razdoblja kroz koja su prošle te generacije bila su nužne etape progresivne evolucije čovječanstva. Međutim, usprkos svim tim antagonizmima, "princip *asocijacije* bio je uvijek jači od principa *antagonizma*; on je sve više prevladavao, a i sami impulsi ovog drugog principa poslužili su samo da u potpunosti osiguraju trijumf asocijacije."[52]

Ako s jedne strane promatramo antagonističke odnose, carstvo fizičke sile njihovo je prvo obilježje, a zatim eksploatacija čovjeka od čovjeka kao posljedica toga prvog fenomena. Ti antagonizmi, kao i eksploatacija čovjeka od čovjeka, odvijali su se u različitim oblicima. Prijelaz od prvobitnih stanja antropofagije na ropstvo bio je golemi korak u razvoju čovječanstva, možda i najteži. U tim počecima eksploatacija obuhvaća materijalni, intelektualni i moralni život čovjeka u cjelini. Rob je izvan čovječanstva, on pripada svom gospodaru kao i zemlja, životinje i ostalo što ovaj posjeduje.

U krilu antičkih republika nalazimo još jednu klasu ljudi koja je negdje po sredini između gospodara i robova, klasu plebejaca. Borba plebejaca s patricijima čini također značajnu epohu borbe čovjeka za emancipaciju. Kasnije, kada je i kršćanstvo proklamiralo jednakost ljudi, stvaraju se novi klasni odnosi između gospodara i kmetova. Situacija kmetova je u svakom pogledu već lakša od situacije robova. Oni više nisu kao robovi neposredno vlasništvo gospodara, nego su samo vezani za zemlju od koje se ne mogu odvojiti. Oni dobivaju dio svoga rada, imaju obitelj i njihova je egzistencija zaštićena civilnim zakonima. I konačno, imamo cjelokupnu klasu radnika koja označuje odlučni progres u odnosu prema bivšim potlačenim klasama, jer, stvarajući komune, stječe i određena politička prava.[53]

Ideja klasne borbe je, kako vidimo, u to vrijeme dobila već svoje završno oblikovanje. Od početnih uvida još kod francuskih enciklopedista (osobito Turgot, Condorcet), u početku 19. stoljeća ta koncepcija dobiva svoje završne formulacije kod Saint-Simona, A. Thierryja, F. Guizota, A. Migneta i saint-simonista. Cijela klasna historija dobiva već jasno osvjetljenje kao antagonizam gospodara i robova, patricija i plebejaca, vlastelina i kmetova, besposličara i radnika. Prema tome, "eksploatacija čovjeka po čovjeku, koju smo pokazali u prošlosti u njezinu najneposrednijem obliku, najgrubljem, a to je ropstvo, nastavlja se na vrlo visokom stupnju u odnosima vlasnika i radnika, gospodara i nadničara:

52 *Doctrine de Saint-Simon,* str. 212. To je teza koju je kasnije razvio osobito P. Kropotkin svojim učenjem da je "uzajamna pomoć" bitni oblik funkcioniranja ljudske zajednice, a ne kao što su darvinisti tvrdili, borba za opstanak.

53 Vidi *Doctrine de Saint-Simon,* str. 212-220.

bez sumnje su uvjeti života u kojima se te klase nalaze danas daleko od onih uvjeta u kojima su se u prošlosti nalazili gospodari i robovi, patriciji i plebejci, vlastelini i kmetovi. Izgleda čak, na prvi pogled, da se među njima ne bi mogla napraviti nikakva usporedba; ipak se mora priznati da su jedni samo produženje drugih. Odnos vlasnika i najamnika posljednja je transformacija koju je doživjelo ropstvo."[54]

Bez obzira na mnogo bolju situaciju radničke klase, ne može se previdjeti da je ona, iako manjim intenzitetom, eksploatirana i materijalno, intelektualno i moralno, kao nekada robovi. Zato danas ne možemo više govoriti o trajnim i legitimnim revolucijama ako one ne poboljšaju sudbinu najbrojnije klase. Sve su dosadašnje revolucije samo poboljšavale situaciju eksploatiranih klasa, slabile eksploataciju čovjeka od čovjeka. Danas samo jedan preobražaj može nadahnjivati srca ljudi, a to je onaj koji će potpuno dokinuti eksploataciju, u svim oblicima. A ta je revolucija neizbježna. Ako je dosad "*eksploatacija čovjeka od čovjeka* bilo stanje ljudskih odnosa u prošlosti: eksploatacija prirode od čovjeka *udruženog* s čovjekom, slika je koja predstavlja budućnost."[55]

Vjerujući kao i francuski prosvjetitelji, osobito Condorcet i njihov učitelj Saint-Simon, u perfektibilnost ljudskoga roda, krajnji je cilj toga razvoja ostvarenje *univerzalne asocijacije*. Kako je vlasništvo materijalna osnova društvenog uređenja, a mi želimo takvu asocijaciju u kojoj će ljudi živjeti prema svojim mogućnostima i radu, jasno je da vlasništvo kakvo danas postoji mora biti dokinuto. Samo sposobnosti i miran rad, zasluge pojedinca u budućoj asocijaciji, osnova su njegova života, ugleda i posjedovanja. Sve druge oblike vlasništva treba dokinuti, pa tako i sistem nasljeđa koji stvara besposličare i izrabljivače tuđeg rada.[56] Saint-simonisti su, dakle, radikalno povukli konzekvencije iz nekih

54 *Doctrine de Saint-Simon*, str. 238.

55 *Doctrine de Saint-Simon*, str. 225.

56 U sedmoj seansi o tom su pitanju pisali sljedeće: "Ako se, kao što mi izjavljujemo, čovječanstvo kreće prema stanju u kojemu su svi individuumi razvrstani prema svojim sposobnostima, i nagrađeni prema svojem radu, očigledno je da vlasništvo, ovakvo kakvo postoji, treba da bude ukinuto, jer dajući izvjesnoj klasi ljudi mogućnost da žive od rada drugih i u potpunoj besposlici, ona podržava eksploataciju jednog dijela populacije, najkorisnijeg, onog koji radi i proizvodi, u korist onog dijela koji umije samo razarati. S toga stajališta mi možemo smatrati najavljenu promjenu kao opravdanu s obzirom na božansko pravo ili prirodno pravo, jer u očima religioznog čovjeka, svi su ljudi iz iste obitelji, te se prema tome ne smiju eksploatirati, nego voljeti se i pomagati jedan drugome; a u očima pristalice *prirodnog* prava, *priroda stvari* poziva čovjeka na slobodu, a ne na najokrutnije od svakog ropstva, na ono koje osuđuje na bijedu; ne na najnepravednije od svih despotizama, na ono koje je zasnovano na slučaju rođenja, bez obzira na rad, inteligenciju ili *moralnost*" (*Doctrine de Saint-Simon*, str. 255-256).

Saint-Simonovih teza o organizaciji budućeg društva i time postavili načelo koje fungira kod gotovo svih socijalističkih i komunističkih mislilaca 19. stoljeća. Svakako, problem koji će i u suvremenim socijalističkim težnjama i prevratima imati veliko značenje.

Saint-simonisti su držali da je došlo vrijeme da se ovo pitanje postavi na dnevni red historije. Promjene u pogledu vlasništva postaju nužne; moralisti to moraju pripremiti, a poslije zakonodavci pravno srediti. "Zakon napredovanja što smo ga razmatrali teži da uspostavi poredak stvari u kojem će Država, a ne više porodica, naslijediti akumulirana bogatstva, ukoliko ona sačinjavaju ono što ekonomisti nazivaju *fond proizvodnje*."[57]

Saint-simonisti odmah naglašavaju da njihovo stajalište nije identično sa stavom o zajednici dobara. U budućoj zajednici svatko će imati mjesto u društvu prema svojim sposobnostima i biti nagrađen prema svom radu, što jasno govori o nejednakosti raspodjele. U sistemu u kojemu bi vladala zajednica dobara (le système de la communauté) sve su strane jednake, princip natjecanja je dokinut, a besposličari su isto tako nagrađeni kao i radni ljudi. Iz toga se vidi da je takva distribucija protivna principu jednakosti koji bi trebalo uspostaviti. Naprotiv, u takvu sistemu ravnoteža bi bila stalno narušavana i nejednakost bi težila da se uspostavi. "Ove objekcije su opravdane i bez odgovora kad su usmjerene protiv sistema zajednice dobara; ali one nemaju nikakvu vrijednost ako ih se suprotstavi principu razdiobe i raspodjele prema sposobnostima i radu, principu za koji mi vjerujemo da je određen da upravlja budućnošću."[58]

Saint-simonisti su bili uvjereni da se na tim osnovama čovječanstvo približava svom definitivnom stadiju razvitka na kojemu će biti riješeno pitanje dosadašnjih dioba, trvenja, neprijateljstava, podvojenosti i nehumanosti. Teorija i praksa u tom slučaju neće više biti u sukobu, nego će kao i znanje i industrija dovesti do boljeg razumijevanja i kultiviranja svijeta. Razum i snaga, sjedinjene kao dvije sestre, vodit će izvoru iz kojega crpi život, tj. ljubavi bez koje nema inspiracije niti stvaralačkog nadahnuća.

---

57 *Doctrine de Saint-Simon*, str. 248. U sedmoj seansi su predlagali za takvo funkcioniranje privrede stvaranje centralne banke. "Tako, centralizacija glavnih banaka, najsposobnijih bankara, u jednu *jedinstvenu, direktivnu* banku, koja će svima dominirati, i koja može pravedno uskladivati različite potrebe za kreditom što je industrija ima u svim pravcima; s druge strane, sve veća specijalizacija posebnih banaka, na način da je svakoj od njih namijenjen nadzor, zaštita, upravljanje jedne grane industrije, evo, po našem mišljenju, *političkih* činjenica od najveće važnosti"(*Doctrine de Saint-Simon*, str. 272).

58 *Doctrine de Saint-Simon*, str. 249.

To je, dakle, definitivno stanje (l'état définitif) prema kojemu korača čovječanstvo i o kojemu mi danas ne možemo imati potpuno jasnu predodžbu. Ali iz onoga što je bilo navedeno u svim predavanjima dobilo se, prema njihovu mišljenju, osnovne elemente okvira te univerzalne asocijacije. Da ne bi inače bilo nesporazuma oko pojma "definitivno", u četvrtoj su seansi izričito pisali: "Ne želimo reći da se, došavši do tog stanja, čovječanstvo neće više razvijati; naprotiv, ono će koračati brže nego ikad prema svom usavršavanju: ali ta će epoha za njega biti definitivna u tom smislu što će realizirati politički poredak najpogodniji za sam *progres*. Čovjek će uvijek imati potrebu da *voli* i da *spoznaje* sve više i više, i da što potpunije *asimilira* vanjski svijet: područje *znanosti* i *industrije* bit će pokriveno svaki dan obilatijom žetvom i bit će mu dana nova sredstva da veličanstvenije izrazi svoju *ljubav*: on će neprestano proširivati sferu svoje *inteligencije*, sferu svoje *fizičke* moći i sferu svojih *osjećaja*, jer je tok tih napredaka beskonačan. Ali socijalni poredak koji će najbolje poticati njegov *moralni, intelektualni i fizički* razvoj, i u kojem će svaki pojedinac, bez obzira na to gdje je rođen, biti *voljen, poštovan, nagrađen* prema svojim djelima, to jest prema naporima da poboljša *moralnu, intelektualnu i fizičku* egzistenciju masa, pa prema tome i svoju vlastitu, taj socijalni poredak u kojem će svi biti stalno poticani da se *uzdignu* u tom trostrukom pravcu, nije sposoban da se usavršava. Drugim riječima, organizacija budućnosti bit će definitivna, jer će samo tada društvo biti konstituirano neposredno *za progres*."[59]

To su neka osnovna stajališta saint-simonista u poznatoj *Doktrini Saint-Simona* povezana s filozofskohistorijskom problematikom. Ne treba posebno naglašavati da je uz djela njihova učitelja *Doktrina* snažno utjecala na socijalistički orijentirane suvremenike. Jedna linija razvoja socijalizma, s Proudhonom i Marxom na čelu, mnogo je u svojim pogledima na historiju i probleme socijalizma dugovala upravo tim misliocima.

Potrebno je još barem ukratko napomenuti da su još dva mislioca iz toga kruga imala izvjesnih zasluga za filozofskohistorijsku problematiku. *Philippe-Joseph-Benjamin Buchez* (1796–1865) objavio je 1833. *Introduction à la science de l'histoire* (Uvod u znanost historije), a godine 1842. i drugo prošireno izdanje u dva sveska; a *Pierrre Leroux* (1797–1871) *De l'humanité* u dva sveska i *L'Essai sur l'égalité*.

Ph. Buchez je bio liječnik, filozof, historičar i aktivno je sudjelovao u političkim zbivanjima. Sa saint-simonistima se razišao već na početku tridesetih godina, najviše zbog mističko-teološkog dogmatizma Enfan-

59 *Doctrine de Saint-Simon*, str. 221-222.

tina. Kao uvjereni republikanac, demokrat i humanist izabran je u revoluciji 1848. u ustavotvornu skupštinu, a nakon revolucije vraća se svom liječničkom zvanju i literarnoj djelatnosti.

U svom navedenom djelu o znanosti o historiji i on zastupa osnovnu saint-simonističku tezu da je zadatak znanosti i filozofije, istraživanja čovjeka i historije, da riješe sumorno i nepodnošljivo stanje čovječanstva. Istraživanje zakona historijskog razvitka služi zato da bismo predviđali budućnost socijalnih promjena. Znanost o historiji počiva na dvije osnovne ideje: ideji humaniteta i ideji progresa, a oboje nisu samo historijske činjenice, nego i univerzalne. Držeći da uzroke svih socijalnih promjena treba tražiti samo u ljudskoj djelatnosti, a ona je ukupnost individualnih djelatnosti, analogijom se dolazi do zakona konstantnosti i zakona varijacija. Prva od svih socijalnih konstanti jest zajednički cilj aktivnosti, svijest da se mora ostvariti zajednički cilj, što od svakog društva čini živo i djelatno biće. Zakoni varijacije očituju se kao logički zakoni i zakoni tendencije.

Tim idejama, kao i mnogim drugim postavkama, primjerice koncepcijom o četiri velika perioda koja su nastala ili ljudima inspiriranim bogom ili inkarnacijom boga u ljudima (period Adama, Noe, velikih proroka i Isusa), Buchez nije bitno djelovao na razvoj koncepcija o filozofiji historije, ali je svojim demokratskim i humanističkim usmjerenjem pozitivno djelovao na progresivne struje i ličnosti svoga vremena.

Pierre Leroux se također razišao s Enfantinom i bio je veoma aktivan u javnom životu Francuske. Sa G. Sandovom je izdavao "Revue independante" i utjecao snažno na nju svojim humanističkim socijalizmom. I on je 1848. izabran u ustavotvornu, 1849. i zakonodavnu skupštinu, a 1851, nakon puča Louisa Bonapartea, emigrira u Englesku, a u domovinu se vraća nakon opće amnestije 1859.

P. Leroux je započeo oštrom kritikom Cousinova eklekticizma (*Réfutation de l'Éclecticisme*), njegova psihologizma, jer individualna svijest, po Lerouxovu shvaćanju, samo je dio šire socijalne stvarnosti i cjeline. U svom glavnom djelu o humanitetu, čovječanstvu, odbacuje tezu saint-simonista o organskim i kritičkim razdobljima i historiju shvaća kao kontinuirani progres u kojemu se očituje vječna suština kreativnog principa svijeta. Kao što je većina saint-simonista naginjala izvjesnoj zajednici vjernika (novo kršćanstvo), tako se i kod Lerouxa nalaze teze o besmrtnosti čovječanstva, a time i svakog individuuma koji ga čini, naginjući izvjesnom panteizmu pa čak i metempsihozi. On inače dijeli razvoj čovječanstva na tri velike epohe: u prvoj je bio cilj da se čovjek oslobodi ropstva obitelji, patrijarhalne kaste orijentalnog svijeta; u drugoj da se oslobodi despotizma države, oličenog u političkoj kasti Grčke

i Rima i, konačno, u trećoj da odbaci jaram vlasništva i svih srednjovjekovnih privilegija. Mi se nalazimo, kaže Leroux, na kraju treće epohe. Jednakost je krajnji cilj toga razvoja.

Iako je i Leroux veoma dobro uočavao klasnu strukturu francuskog društva, najamni i eksploatirani položaj radničke klase, u svojim je rješenjima i on ostao na pozicijama apela i uvjeravanja bogatih i moćnih da uvide te nepravde i socijalnu nejednakost. Ipak je 1848. branio poraženi proletarijat, a svojim humanizmom i socijalizmom djelovao na literarno-romantični socijalizam G. Sandove, kao i na Saint-Beuvea, V. Hugoa i E. Renana.

Iz cjelokupnoga ovog pregleda vidimo da su ključni dometi toga pravca spisi samoga Saint-Simona, u kojima se nalaze ne samo gotovo sve ideje i njegovih sljedbenika, nego i ideje koje djeluju i bivaju prihvaćene od mnogih filozofa, sociologa i političkih mislilaca 19. stoljeća. Osim njegovih djela, najznačajniji teorijski domet i utjecaj imale su *Doktrine Saint-Simona* koje su i Saint-Simonovo učenje učinile pristupačnijim široj publici.

Preostaje nam da se upoznamo s filozofskohistorijskim idejama još jednoga zanimljivog i u mnogo čemu bizarnog mislioca toga vremena – Ch. Fouriera.

Charles Fourier

Zanimljivo je kako je prodor građanske klase na historijsku scenu, a to znači sam početak kapitalističkog društva, istodobno bio bremenit raznovrsnim socijalističkim i komunističkim idejama koje su značile ujedno i njegovu negaciju. Kapitalizam je nedvojbeno bio progresivna društvena formacija. Ali je taj progres sve do danas imao i svoje tamno naličje koje nije ostalo skriveno slobodarski i humanistički nastrojenim pojedincima koji se nisu mogli miriti s bezdušnom eksploatacijom radnika i seljaka, s nehumanim ratovima i osvajanjima, podcjenjivanjem drugih naroda, osobito na drugim kontinentima, golemim socijalnim razlikama i beskrupuloznom dominacijom bogatstva. Već smo spomenuli mnoge od njih, počevši od Babeufova revolucionarnog kruga za vrijeme Francuske revolucije, a nakon njih i veliku plejadu socijalista Saint-Simonovih učenika, kao što je bio sličan slučaj s brojnim socijalističkim misliocima u Engleskoj, u kojoj je u to vrijeme bio osobito popularan R. Owen sa svojim pokušajima osnivanja komunističkih kolonija. Drugi veliki i genijalni kritičar tadašnje civilizacije u Francuskoj, čovjek koji je za nas zanimljiv po svojim izvornim i svojevrsnim pogledima na historiju i čovjeka bio je *Charles Fourier* (1772–1837).

Fourier je nešto mlađi suvremenik Saint-Simona i proživljava uglavnom ista burna zbivanja francuske historije: razdoblje Revolucije, napoleonskih ratova, početak industrijalizacije i uspona buržoazije, što prate raznovrsne makinacije koje je Fourier pronicljivo uočavao i kritizirao. Rođen je u Besançonu u trgovačkoj obitelji, koledž polazi u rodnom gradu i želi postati vojni inženjer. Ali pod pritiskom obitelji, posvećuje se različitim trgovačkim poslovima, koje nije volio, ali je zato imao prilike upoznati i njihovu pozadinu. Poslovno je putovao po mnogim krajevima Evrope, tako da je mogao dobiti potpuniju sliku tadašnje civilizacije.

Na Fouriera je osobito djelovao boravak u Lyonu, jednom od najrazvijenijih radničkih gradova u Francuskoj, kada početkom devedesetih godina, za vrijeme Fouchéove strahovlade, gubi svoj imetak i biva zatvoren zbog trgovačkih spekulacija. Francuska je u to doba još agrarna zemlja, ali počeci industrijalizacije već tada dovode do snažne migracije u gradove, što se najviše osjećalo upravo u Lyonu. Situacija seljaka se pogoršavala, posebno zbog poreza i konkurencije krupnih vlasnika, a radništvo je u cijeloj tadašnjoj zapadnoj Evropi proživljavalo brutalnost kapitalističke eksploatacije. Uza sve to vladala je i velika besposlica, tako da je Pariz, koji je imao blizu sedamdeset hiljada stanovnika, imao i oko dvadeset hiljada nezaposlenih.

Sve je to rezultiralo, uz mnoge druge uvide u društvene odnose i osobito položaj žene u modernom društvu, Fourierovim radikalno kritičkim stavom prema takvim odnosima i vjerom da može pronaći socijalnu formulu prevladavanja tih nenormalnih i neprirodnih odnosa.

Fourier nije imao širinu znanja francuskih prosvjetitelja ili Saint-Simona, ali je zato imao genijalnu pronicljivost, dubinu opservacije kao i veliko samopouzdanje i vjeru u svoje ideje, samopouzdanje koje je tako često u talentiranih samouka. Hiljade svezaka filozofa, moralista, ekonomista itd. za njega su samo zablude. "*Jedino* sam ja posramio dvadeset stoljeća političke gluposti, i samo meni će sadašnje i buduće generacije zahvaljivati na inicijativi za njihovu golemu sreću. Prije mene je Čovječanstvo izgubilo više hiljada godina u ludoj borbi protiv Prirode; ja sam prvi koji sam se njoj pokorio proučavajući Privlačnost (l'Attraction), oruđe njezinih odluka: ona se udostojila nasmiješiti se jednom smrtniku koji ju je pohvalio, ona mi je izručila sva svoja blaga. Posjednik knjige Sudbine, ja raspršujem političke i moralne tmine, i na ruševinama nesigurnih znanosti podižem Teoriju univerzalne Harmonije."[60]

Ovakva razmišljanja ne nalazimo samo jednom u njegovim djelima, a ona su izraz i izvjesne naivnosti koja dolazi do izražaja i u nekim dru-

60 Charles Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées Générales*, Oeuvres complètes, sv. I, Pariz, 1966 (pretisak), str. 191.

gim pitanjima u njegovu djelu. Do svojih novih ideja Fourier je došao već početkom stoljeća, te ih iznosi u nekoliko članaka, kao što su bili *Opća harmonija* 1804. i *Trgovačke prevare* 1808. Svoju zaokruženu koncepciju čovjeka, historije i rješenja modernih proturječja i neprirodnosti življenja dao je u svom glavnom sintetičkom djelu *Théorie des Quatre Mouvements et des Destinées Générales* (*Teorija o četiri kretanja i općih određenja*, 1808). Poslije je svoje poglede još objavio u mnogim djelima, od kojih su najvažnija *Théorie de l'Unité Universelle* (*Teorija univerzalnog jedinstva*, 1823, a prvi je naslov bio *Rasprava o kućansko-poljoprivrednoj asocijaciji*); nadalje *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire* (*Novi industrijski i socijetarni svijet*, 1831) i *Nouveau Monde Amoureux* (*Novi ljubavni svijet*, objavljen tek 1967).

Fourier je najveći dio svoga djela posvetio kritici tadašnjih socijalnih odnosa, za koje je držao da pripadaju završnom razdoblju pete epohe društvenog razvoja – civilizaciji, kao i detaljnim razmatranjima, koja često začuđuju raznovrsnim pojedinostima, brojnim odnosima i godinama trajanja socijetarnog društva koje također ima nekoliko etapa razvoja. S obzirom na našu tematiku filozofije historije, zadržat ćemo se samo na Fourierovim razmatranjima onih tema koje su vezane za tu problematiku. U tom pogledu Fourier je također originalan mislilac, koji je imao znatan utjecaj na mnoge socijalistički i humanistički orijentirane ličnosti.

Fourier polazi od teze o jedinstvu svijeta. Citirajući i prihvaćajući Schellingovu misao da je svemir stvoren po uzoru na ljudski duh, da postoji podudarnost svakog dijela svemira s cjelinom i da se ista misao stalno reflektira iz cjeline u svaki dio i obratno, Fourier pripada modernom krugu panteista kojima je svijet obogotvoren, kao što se ni bog ne razlikuje od tog beskrajnog univerzuma.[61] Cijeli svemir sastoji se od

61 U jednom od svojih rukopisa Fourier piše da bog ne može biti jednostavan i niže biće od čovjeka, kad je već čovjek složeno biće. "Kakvu nam smiješnu definiciju o njemu pruža znanost: čisti duh lišen materije. Je li jedinstvo s materijom zapreka inteligenciji? Naprotiv, vidimo da je ono njezino jamstvo, jer je naša inteligencija samo onda u svom punom zamahu kad je naše materijalno tijelo posve zdravo. Dajmo, dakle, Bogu našu tjelesnost, bez čega Bog neće biti složeno biće, i neće biti nikako moguće zamisliti složenu ljestvicu bića s jednostavnim žarištem, s tvorcem prirode koji bi bio niži od njih... Kakvih li besmislenih zaključaka kad želimo odbaciti jedinstvo i zanijekati da su Bog i čovjek, krajnje točke ljestvice u osobinama i bitnosti, obojica s dušom i tijelom kakve imaju sva posredna stvorenja... Vatra, čiji nam najmanji zračak iznosi pred oči sliku božanskog duha, sedmovrsnu harmoniju i niz boja, obilježja sedam prvotnih strasti, vatra, velim, tijelo je Božje, jer to je očito Bog u akciji. Bez vatre sve je pasivno u svemiru, sve bi bilo samo smrt i mrtvilo, tako su sunca ili žarišta s gorućim kristalnim česticama nazvana tvorcima svemira" (Ch. Fourier, *Manuscrites de Ch. Fourier, Civilizacija i novi socijetarni svijet,* Zagreb, 1980, str. 35-36).

četiri kretanja, ali kako Fourier kaže, univerzalno kretanje (le mouvement universel) dijeli se u četiri glavne grane: *socijalnu, animalnu, organsku i materijalnu*. S obzirom na materijalno kretanje Newton je otkrio njegovu osnovnu zakonitost u atrakciji, gravitaciji. Ako je atrakcija, privlačnost, osnovna zakonitost materijalnog svijeta, a socijalni svijet je samo njegov dio i u jedinstvu s njim, privlačivost mora karakterizirati i socijalni svijet. Fourier misli da je otkrio temeljni zakon ljudskog ponašanja, razvoja i rješenja njegove sudbine – *zakon strastvene privlačnosti*. Prvi zakon koji sam otkrio, pisao je u svom prvom djelu o četiri kretanja, bila je teorija strastvene privlačnosti (la théorie de l'Attraction passionnée). U svojim analizama ubrzo sam vidio i spoznao da su "zakoni strastvene Privlačnosti bili u svemu suglasni sa zakonima materijalne Privlačnosti, koje su objasnili Newton i Leibniz, i da postoji *jedinstvo sistema kretanja za materijalni svijet i za duhovni svijet*."[62]

Ono što je dosad bilo najviše zanemareno u istraživanjima, bilo je proučavanje čovjeka. Pažnja je bila usredotočena samo na neke površinske probleme znanosti, na ideologiju i druge nebitne stvari. Međutim, potrebno je da se pronađu fundamenti znanosti o čovjeku, teorija društvenih pobuda. Da bismo upoznali te pobude, treba pristupiti analitičkoj i sintetičkoj ocjeni strastvene privlačivosti, jer ona određuje mehanizam asocijacije domaćinstava i radne asocijacije na kojoj počiva sudbina ljudskih društava. Prepuštene vodstvu dosadašnjih mudraca, sofista i zakonodavaca, strasti uzrokuju samo nevolje. Iz tih zakona nastajali su samo subverzivni mehanizmi strasti, što je Bog morao predvidjeti, jer je takve posljedice mogao vidjeti u milijardama svjetova koje je stvorio prije našega. On je morao znati, prije nego što nas je stvorio i dao nam strasti, da ih ljudski razum ne može dovesti u sklad i da je čovječanstvu potreban zakonodavac s većim iskustvom nego što ga ono ima.

S obzirom na sveopću povezanost i harmoniju svijeta, moramo vjerovati da je Bog i za nas stvorio zakon o strastima, ili sistem organizacije domaćinstava i društvene organizacije, koji se mogu primijeniti na

62 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements etc.*, str. 12. Još u jednom od svojih prvih napisa, u pismu ministru pravde, iz Lyona 1803. Fourier je pisao: "Otkrio sam matematički proračun sudbine, proračun koji je Newtonu morao biti na dohvatu ruke, mada ga nije čak niti naslutio; on je postavio zakone privlačenja materije, a ja sada zakone strastvenog privlačenja, o teoriji kojeg prije mene još nitko nije raspravljao. Strastveno privlačenje je prvotna misao kojoj je Bog podredio sve promjene materije, uređenje univerzalnog kretanja i socijalnog kretanja ljudi u svim svjetovima. Tako dugo dok neki svijet propušta da zakone privlačenja proračunava analizom i sintezom, njegov razum neće izaći iz tame; takav svijet nije kadar usvojiti najjednostavnije pojmove o zakonima koji vladaju svemirom, o socijalnoj sudbini, o cilju strasti itd. itd." (Ch. Fourier, *Socijalna harmonija i skori slom poretka civilizacije, barbarstva i divljaštva, Preteče naučnog socijalizma,* Zagreb, 1978, str. 77).

cijelo čovječanstvo, jer su njegove strasti iste. "Postoji, dakle, jedinstvena sudbina za sve nas, ili Božje zakonodavstvo o poretku što ga treba uspostaviti u radnim odnosima čovječanstva. Zadatak genija bi bio da ih istražuje, i prethodno da postavi pitanje kojom metodom to treba provesti. Ta metoda može biti samo analitički i sintetički proračun strastvene Privlačnosti, jer je privlačnost jedini poznati tumač između Boga i Univerzuma."[63]

Privlačnost, atrakcija, jedina je dakle pokretačka snaga koju priznaje božanstvo i zato se samo proučavanjem privlačnosti može otkriti i karakter dosadašnjih društvenih odnosa i sistema kao i tajna društvenog sklada, tj. prevladavanje dosadašnjih neprirodnih odnosa među ljudima. "Prema tom načelu, ako je Čovjek u Svemiru jedna karika harmonije, ako je on predodređen da se asimilira s poznatim harmonijama i sjedini s njima, on mora tražiti *sponu koja ih sjedinjuje u cjelinu* i poistovjećuje sa sistemom ljudskih strasti: ta je spona, kao što će se kasnije vidjeti, sinteza strastvene Privlačnosti, proračun koji je strogo primijenjen na matematičke, planetarne, muzikalne i neke druge harmonije."[64]

Problem strasti i strastvene privlačnosti leži u temelju Fourierovih koncepcija o čovjeku, historiji i budućnosti ljudskog roda. Zagonetku strasti, kako je sam pisao, nije uspjelo objasniti ni trideset stoljeća filozofije. To je još uvijek ostalo nepoznato područje istraživanja. Ako bismo htjeli točno razvrstati strasti, treba upotrijebiti redoslijed rodoslovnog stabla s granama prvoga, drugog, trećeg stupnja itd. Iz toga bi slijedilo, kako je pisao, i u djelu o četiri kretanja i u teoriji univerzalnog jedinstva, da u stablu imamo jednu jedinu strast, *uniteizam*, tj. strast ili težnju prema *luksuzu, skupinama i nizovima*; u granama drugog stupnja dvanaest strasti, *pet senzitivnih, četiri afektivne* i *tri distributivne.* U granama trećeg stupnja trideset i dvije strasti; na četvrtom stupnju sto trideset, na petom četiri stotine i pet strasti itd. Fourier se prven-

---

63 Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle, Oeuvres complètes,* sv. III, sv. II, Pariz, 1966, str. 112.

64 Ch. Fourier, *ibid.,* str. 139. U istom je djelu pisao da je privlačnost čarobni štapić kojim Bog, pomoću ljubavi i užitka, postiže ono što čovjek umije postići samo silom. Privlačnost pretvara u radost i najodbojnije poslove, pa će na toj osnovi Fourier zamisliti i funkcioniranje svojih falansterija. Ako je privlačnost pokretačka snaga sveopćeg sklada, onda se ona mora primijeniti i na zajednicu ljudskog roda kao i na zvjezdane i životinjske zajednice. "Gdje je jedinstvo božanskog sistema, ako se pokretačka snaga sveopće harmonije, ako se Privlačnost ne može primijeniti na zajednice ljudskog roda jednako kao i na zajednice zvijezda i životinja; ako se Privlačnost ne primjenjuje na poljoprivredni i manufakturni rad koji je temelj društvenog mehanizma?" (Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle,* str. 248).

stveno zadržava na strastima drugog stupnja, za koje drži da su također slabo poznate, a neke od njih i sasvim nepoznate. Od tih dvanaest strasti pet su strasti osjetila (okusa, vida, sluha, mirisa i dodira), četiri su afektivne strasti (prijateljstvo, ljubav, ambicija i krvno srodstvo), a ostale tri, koje naziva distributivnim, sasvim su nepoznate, a drže ih porocima, iako su beskrajno dragocjene jer oblikuju i usmjeravaju nizove skupina i područje društvenog sklada.

Prva od njih *kabala* (la cabaliste) ili suparnički duh jest promišljen zanos koji razvija nadmetanje i nesuglasje među susjednim grupama. To je žeđ za spletkom u kojoj je sve proračunato.

Druga, koja je sušta suprotnost kabali, jest *složena strast* (la composite); ona je slijepi zanos, oduševljenje koje isključuje razum, silovitost osjetila i duše, i njezino je primarno područje ljubav.

Treća je *strast za promjenom ili leptirasta* (l'alternante ou papillonne) koja je podrška prvim dvjema, povezuje nizove i podržava njihovu djelatnost, a izaziva raznovrsnost, oprečne situacije i promjene.

Od svih tih strasti složena strast je, drži Fourier, najljepša. Tako je ljubav lijepa samo ako je složena, ako u sebi spaja draži osjetila i duše, a postaje trivijalna ako se ograniči samo na jednu od te dvije pobude. Ambicija je uspješna i zdrava samo ako je potiču dvije sile, slava i interes. Poslije ćemo vidjeti da je u vezi s ovom strasti Fourier zasnivao bitnu kritiku civilizacije, jer je držao da ona onemogućuje ostvarivanje te složene strasti. Ljubav je izopačena samo interesom, a rad je, kao npr. u engleskim predionicama, u kojima čak i djeca rade po petnaest sati, samo muka, a ne užitak. Samo ostvarivanjem progresivnih ili strastvenih serija, nizova, o čemu će još biti riječ, ostvarujući upravo navedene strasti, Fourier će tražiti prirodne izlaze iz proturječja i neprirodnosti civilizacije.[65]

U razmatranju dosadašnjeg toka historije Fourier razlikuje pet dosad poznatih društava: *raj (eden) ili primitivno društvo, divljaštvo, patrijarhat, barbarstvo i civilizaciju*. Međutim, na tome se ne može ostati, jer je naša sudbina da idemo dalje. Imobilisti su isto tako smiješna sekta kao i natražnjaci. Svako društveno razdoblje mora napredovati prema savršenijem, a nakon civilizacije mora doći garantizam i najzad različiti stupnjevi serijizma, razdoblja potpune asocijacije.

Prvi ljudi su sretno proizašli iz Božje ruke, jer su mogli organizirati društvo na osnovi strastvenih, progresivnih i grupnih serija ili nizova. Pod *serijom* ili nizom označavam "skup više sjedinjenih grupa koje se

65 Vidi o ovim problemima *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 72-86 i *Le Nouveau Monde Industrie le et Sociétaire,* Oeuvres complètes, sv. VI, Pariz, 1966, str. 47-98.

posvećuju različitim granama jedne djelatnosti ili jedne strasti..."[66] Uvijek se mislilo da su strasti neprijatelji sloge, međutim, stvar je zapravo obratna. One teže socijalnom jedinstvu, harmoniji samo ako se "razvijaju u progresivnim ili grupnim serijama. Izvan toga mehanizma strasti su razulareni tigar, neshvatljive zagonetke; to je ono što treba reći filozofima koji misle da bi ih trebalo ugušiti: mišljenje koje je dvostruko apsurdno jer se strasti ne može ugušiti."[67] Jer, kad bi to bilo moguće, civilizacija bi naglo pala u stanje nomada.

Strastveni niz, progresivne ili grupne serije spoj su različitih malih skupina, od kojih je svaka aktivna u nekoj vrsti strasti. Tako npr. dvadeset skupina uzgaja dvadeset vrsta ruža i tvori niz ružičara u pogledu roda, a bijelo-žute, crveno-žute itd. ružičare u pogledu vrste. Svrha je strastvenih nizova korisnost, uvećanje bogatstva, visoka kvaliteta rada, a svaki niz ne može imati manje od tri skupine, jer mu je potreban srednji član za održanje ravnoteže između dva kontrasta ili ekstrema. Međutim, ne treba misliti da je ostvarenje progresivnih ili grupnih serija ili nizova neka idilična harmonija. Nizu je potrebna nesloga isto tako kao i sloga. Bez opreka, bez suprotnosti, nema uspješnog funkcioniranja nizova niti oduševljenja za stvaranje. Kao i u nekim drugim stajalištima i pogledima, što ćemo još vidjeti, Fourier pokazuje duboki dijalektički smisao u sagledavanju historijske problematike.[68]

Prvi ljudi, raspodijeljeni u šesnaest rasa, nisu u prvom razdoblju čovječanstva imali nikakve društvene organizacije. Nije ih samo instinkt usmjeravao na organiziranje serija; tome je pridonijelo još pet okolnosti koje danas više ne postoje: nepostojanje predrasuda, malen broj stanovnika, nepostojanje bogatstva, odsutnost divljih životinja i prvobitna ljepota živih bića. "Mir je tu vladao ne zbog općeg blagostanja, nego zbog inherentnog svojstva Serija: da metodički razvija i približi strasti koje se, izvan progresivnih Serija, sudaraju i proizvode rat i nesloge svake vrste."[69] U tom stadiju nije postojala zajednica dobara, kao što to misle filozofi, jer u progresivnim serijama vlada i vladat će gradacija nejednakosti.

66 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 8. U istoj je knjizi o tome pisao: "Jedna 'strastvena serija' (promatrana kao grupa) sastoji se od osoba nejednakih u svakom pogledu, po godinama, bogatstvu, karakterima, obrazovanosti itd. Članovi moraju biti izabrani na način da formiraju kontrast i gradaciju nejednakosti od bogatog do siromašnog, od obrazovanog do neznalice (od mladog do starog), itd. Što su nejednakosti više graduirane i različite, Serija se više privlači radu, proizvodi dobra i pruža socijalnu harmoniju" (Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 293).

67 Ch. Fourier, *ibid.,* str. 9.

68 Vidi Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 19-25.

69 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 55-56.

Prvo i sedmo društvo, koja su formirana u serijama, uvelike se razlikuju od drugoga, trećeg, četvrtog i petog stupnja društvenog razvitka, koji su formirani u familijama. U tim društvima svaki rad djeluje odbojno, tako da ni djeca u tim razdobljima ne vole ni učiti ni raditi.

Prvo, drugo i treće razdoblje ne poznaje velike agrarne pogone ni manufakture. One se počinju razvijati tek u četvrtom socijalnom poretku – u barbarstvu.[70] U četvrtom razdoblju, barbarstvu, počinje čovjek razvijati velike pogone. U petom, civilizaciji, počinje umjetnost i znanosti i time se posjeduje sve što je potrebno da bi se ostvarile progresivne serije i njihov veliki luksuz. Šesto, garantizam, samo je pripremni stupanj za ostvarenje industrijskih serija, koje se djelomično stvaraju u sedmom razdoblju.

Drugo društveno razdoblje, divljaštvo, i četvrto, barbarstvo, statička su i ne teže prema višim oblicima. Divljaci ne teže prema barbarstvu, koje je s obzirom na rad na višem stupnju, a barbari se opiru prijelazu u civilizaciju. Treće, peto i šesto razdoblje napreduju više ili manje, što se najbolje vidi kod civilizacije. Ona nastoji stalno ostvariti izvjesna poboljšanja, vladari stalno uvode novine u upravljanju, a filozofi svakodnevno predlažu nove političke i moralne sisteme. "Tako se civilizacija teorijski i praktički upinje da dosegne šesto Društvo, ali to ne uspijeva, jer ta promjena, ja to ponavljam, zavisi od domaćinskih i radnih postupaka, a ne od administrativnih sistema kojima se filozofija isključivo bavi, a da nije nikad htjela porazmisliti o bilo kakvoj inovaciji u domaćinskom i društvenom Poretku."[71]

Iz ovoga se jasno vidi, kao i već iz prije prikazanog Fourierova shvaćanja o strastvenim i grupnim serijama, koje se prvenstveno ostvaruju u različitim vrstama radova, te su na neki način i njegovo shvaćanje ekonomskih odnosa, da on daje najveću važnost upravo tim odnosima u radu, proizvodnji, a ne vladavini i oblicima političkog upravljanja, što je još i kod prosvjetitelja bilo jako naglašeno. Njegova koncepcija falansterija, o čemu se inače najviše govori i piše u vezi s Fourierom, samo je teorijska i humanistička konzekvencija mnogo važnijih njegovih stajališta i uvida u funkcioniranje društva i u historijske zakonitosti.[72]

---

70 U nastavku ovog odlomka Fourier piše, pri čemu se i u ovom slučaju vidi bizarnost njegova razmišljanja, sljedeće: "Kad bi bilo moguće da velika industrija nastane u prvom Društvu, ljudski bi rod bio lišen nesreće da prođe kroz pet nesretnih Razdoblja, kroz 2, 3, 4, 5, 6, i on bi se odmah uzdignuo od prvog na sedmo, to jest od konfuznih Serija do nepotpunih Serija. To je prednost koju uživaju stanovnici sunaca i prstenastih planeta kao što je Saturn; oni nisu izloženi nemilosti da postanu Divljaci, Barbari i Civilizirani" (Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 67-68).

71 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 69.

72 Zato i problematiku rada Fourier stavlja u osnovu razlikovanja pojedinih raz-

Postoji još jedan moment karakterističan za Fourierovo shvaćanje društvenog napretka koji je u potpunosti originalan. Postoji, kaže Fourier, u svakom razdoblju jedno obilježje koje čini temelj, bitnu oznaku, čije postojanje ili nepostojanje određuje promjenu te epohe. To obilježje je uvijek povezano s ljubavi. U četvrtom razdoblju to je ropstvo žene, u petom je ekskluzivan brak i građanske slobode žene, u šestom su ljubavni savezi. Kad bi barbari preuzeli ekskluzivni brak, ubrzo bi se našli u epohi civilizacije; kad bismo mi postupali sa ženama tako da ih odvajamo i prodajemo, samo time bismo brzo zapali u barbarstvo. A kad bismo priznali i prihvatili slobodnu ljubav, ubrzo bismo imali rješenje problema civilizacije i prelazak u šesto razdoblje, garantizam. Jer, uza sve slobode žene u civilizaciji, djevojka je ipak u biti roba koja se prodaje na različite načine, a jedan od njih je i brak, u potpunosti neprirodna institucija za Fouriera. To ne znači, naravno, da se on mogao dokinuti u prethodnim razdobljima, nego samo to da on nije obrazac odnosa među spolovima za buduće društvo harmonije. Prema tome, zaključuje Fourier, "*socijalni razvitak i promjene Razdoblja odvijaju se na osnovi napredovanja žene prema slobodi a dekadencije društvenog Poretka nastaju zbog umanjivanja slobode žena.*

Druga zbivanja utječu na te političke promjene; ali nijedan uzrok ne proizvodi tako brz socijalni progres ili nazadak kao promjena sudbine žena. Već sam rekao da bi nas samo prihvaćanje zatvorenih harema vratilo u vrijeme Barbara, i samo dokidanje harema dovelo bi do prijelaza Barbara u Civilizaciju. Jednom riječi, *proširivanje privilegija žene je opći princip svakog socijalnog progresa.*"[73]

Kod Fouriera svakako prevladava historijsko gledanje na društveni razvitak, njegove oblike i promjene. Nehistorijsko se gledanje očituje, kao i kod svakoga socijalnog utopijskog reformatora, u stajalištu da bi otkriće ovih i još nekih koncepcija koje ćemo poslije još spomenuti, recimo u starom vijeku, uštedjelo čovječanstvu mnoge nemile događaje, zastranjivanja, borbe i patnje. Jednom riječi, da bi se u tom slučaju mogle preskočiti cijele historijske epohe! Ali kada konkretno razmišlja o historiji, onda je princip promjene razvoja i napredovanja onaj princip koji prožimlje i Fourierova shvaćanja.

---

doblja. Za njega je prvobitno društvo (eden) i divljaštvo razdoblje prije rada; patrijarhat (sitna radinost), barbarstvo (srednja radionost) i civilizacija (razvijena radinost) rascjepkan, lažan i odbojan rad, a garantizam (poluasocijacija), socijantizam (jednostavna asocijacija) i harmonizam (složena asocijacija) istinski i privlačan rad. Ujedno navodi da ne spominje deveto, deseto i daljnja razdoblja, jer se u njegovo vrijeme čovječanstvo ne može uzdići iznad osmog razdoblja, koje je već neizmjerno sretnije i humanije od dotadašnjih (vidi *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire,* str. XI).

73 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 132-133.

Zato on, govoreći veoma kritički i nepovoljno o civilizaciji kao i o drugim razdobljima, naglašava da ne misli predlagati npr. odgoj žene u slobodarskom duhu, tj. da se moraju držati slobodnim bićima kao i muškarci i same određivati svoju sudbinu prema svojim osjećajima i shvaćanjima. Svako društveno razdoblje mora, po njegovu mišljenju, tako odgajati mladost da ona prihvaća i poštuje postojeće nedostatke. Ako je u barbarstvu nužno da se žene zaglupljuje i uvjerava da one nemaju dušu da bi se na taj način mogle prodavati na trgovima i odvoditi u hareme, u civiliziranom je društvu nužno da se žene i djeca zaglupljuju filozofskim dogmama o podložnosti u braku. Ja bih međutim ipak ukorio barbara, kaže Fourier, koji bi svoju kćer odgajao po moralnim normama civilizacije, kao što bih nekoga u civilizaciji ukorio ako bi odgajao svoju kćer u duhu slobode i razuma, jer takav odgoj pripada šestom i sedmom razdoblju.

Fourier je imao visoko mišljenje o sposobnostima žene, držeći da bi u slobodi žene bile u duhovnim i tjelesnim funkcijama, u onima koje ne ovise samo o fizičkoj snazi, nadmoćnije muškarcima. Muškarci to i predosjećaju i zato su osobito kivni na slobodoumne žene, a to su ponajprije književnice. Ne primaju ih i ne daju im nikakva vrednija priznanja i akademske počasti. Zato i nije potrebno da se žene trude oko toga i pridodaju nekoliko knjiga milijunima drugih nepotrebnih i beskorisnih djela. "Žene bi trebale proizvoditi ne pisce, nego oslobodioce, političke Spartakuse, genije koji bi se sporazumjeli o sredstvima za oslobođenje žene od poniženja."[74]

Civilizacija podjarmljuje ženu i zadatak je žena da je napadnu. Žena je lišena prava čak i u industriji, gdje muškarac zauzima sva važna mjesta. Zar nije sramota da atletski razvijeni muškarci od trideset godina sjede za pisaćim stolovima ili rutavim rukama služe kavu, kao da nema žena i djece da to učine.[75]

74 Ch. Fourier, *ibid.*, str. 149.

75 Nemam namjeru navoditi sve Fourierove analize položaja žene u civilizaciji i oštre kritike na račun položaja žene i cjelokupnog odgoja. O tome se mogu pročitati mnoge izvrsne stranice u navedenim glavnim djelima. Ovdje želim samo napomenuti da su po njegovu mišljenju tri uzroka djelovala da se podjarmljivanje slabog spola u civilizaciji još učvrsti. Prvo, pojava veneričnih bolesti koja je ograničila slobodu u ljubavnim odnosima spolova, što će se, naravno, u progresivnom domaćinstvu prevladati; drugo, utjecaj katolicizma koji je sa svojim dogmama i predrasudama o spolnoj ljubavi ojačao staru tiraniju u bračnim odnosima, i treće, nastanak muhamedanstva, koje je još pogoršalo nesreću i poniženje barbarskih žena, što je bacilo varljivu sliku o sreći žene u civilizaciji, koja je samo nešto manje jadna i ponižavajuća (vidi Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 144-151). Inače moram dodati da je Fourierovo stajalište o funkciji i angažmanu žene u civilizaciji koliko točno, toliko i nedovoljno. On nije pretpostavljao i potrebu njezine i zajedničke borbe za prevladava-

Što se tiče daljnjih karakteristika pojedinih faza ili razdoblja svjetske historije, u prvom razdoblju i od sedmog nadalje ona su organizirana u jedinstvene strastvene serije, prevladavaju pravda i istina, jer one u tim razdobljima vode do bogatstva i ugleda, dok bi laž vodila propasti i sramoti. Nasuprot tom u drugom, trećem, četvrtom i petom razdoblju moraju vladati laž i nepravda jer se na tim porocima temelji bogatstvo i ugled. To je posljedica usitnjenosti rada u nezdruženim obiteljima. Ta razdoblja su dakle zasnovana na lažima. Tako bi ljudi koji traže istinu morali znati da je istina prognana iz trgovine. U trgovini se mogao naći zametak asocijacije, izvor svake ekonomije i potreba da se ona uvede i u poljoprivredu. Ali je isto tako trebalo nastojati da se iz trgovačkog mehanizma progna dvoličnost koja u njemu prevladava. Oba su pitanja povezana i mogu se rješavati uzajamno, jer se u trgovinu ne može unijeti istina bez pomoći asocijacije, kao što se ni socijetarna veza ne može razvijati ako se ne otkriju jamstva slobode.

Teoretičari, sofisti, koji su morali to izučiti, u potpunosti su zanemarili taj važan posao. Od trgovine su učinili arenu za preprike i poklekli pred zlatnim teletom hvaleći trgovačke lopovštine. "Morali su znati da je trgovina, u svojoj punoj slobodi, kloaka infamija: bankrotstva, zelenaštva, burzovnih špekulacija, lihvarenja, monopola, lopovluka itd. Te su značajke tvorile zbirku poroka dovoljno gnusnih da stimuliraju prijatelje istine: skandalozna bogatstva burzovnih špekulanata dovoljno su otkrivala da je trgovina lešinar industrije; pod izlikom da joj služi, ona je smiona pljačka."[76]

Inače, svako razdoblje prema Fourieru ima, kao i ljudsko tijelo, četiri vijeka s obilježjima koja ih razlikuju. To su djetinjstvo, mladost, muževnost i opadanje. S obzirom na civilizaciju u fazi djetinjstva, uz druge značajke, glavno obilježje je bilo uspostavljanje građanskih prava supruge; u drugoj fazi, mladosti, ta je značajka oslobađanje radnika; u trećoj fazi uspostavljanje pomorskog monopola i u četvrtoj industrijska feudalnost.[77]

---

nje toga stanja, jer je utopijski držao da će novo harmonijsko društvo nastati prihvaćanjem njegovih ideja, zbog čega je svakog dana u 12 sati u svom domu očekivao čovjeka koji bi mu dao sredstva za početak tog ostvarenja. Tek socijetarno društvo, koje slijedi nakon civilizacije i garantizma, omogućilo bi, po Fourieru, ženama punu slobodu razvoja na svim područjima i oslobađanje od podčinjenog položaja "da kuhaju, peru i krpaju muževljeve stare hlače".

76 Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle,* str. 200. Ta stajališta nalazimo već i u prvom djelu o četiri kretanja. U njemu detaljno pokazuje kako je trgovina pljačka naroda preko sistema bankrotiranja, zelenaštva, burzovnih spekulacija i gubitaka. Vidi *Théorie des Q. M.*, str. 222-265.

77 Tako je po Fourieru atenska civilizacija bila u drugoj fazi (mladosti), ali nepotpunoj i izmijenjenoj, jer joj je nedostajalo bitno obilježje – "sloboda proiz-

Osim toga, postoje bitne razlike između društava koja su zasnovana na progresivnim serijama (nizovima) ili na nepovezanim obiteljima. Drugi, treći, četvrti i peti društveni poredak, u kojima vladaju siromaštvo, revolucije, brak, lopovluk itd. imaju zajedničko svojstvo odbojnosti. Oni se mogu poznavati i biti povezani, ali ni jedno od njih ne želi oponašati drugo. Mi npr. poznajemo običaje barbarskog društva, ali ih ne želimo oponašati. Kad bi se sva četiri društva susrela, ni jedno ne bi htjelo od drugoga ništa preuzeti. Jedino šesto ima slabu privlačnost za petu.

Zato imaju prvo i sedmo društvo, kao i sva daljnja koja su organizirana na progresivnim serijama, svojstvo privlačnosti. Jedino je prvo razdoblje iznimka, jer ima slabu privlačnost za boga u četvrtom, petom i šestom društvenom razdoblju. U budućem osmom razdoblju, harmoniji, čovjekova prirodna svojstva, strasti, bit će u skladu s društvenim poretkom i odnosima. Kad se ljudi pitaju što znači vidjeti boga u svoj njegovoj slavi, onda je upravo to vladavina novoga društvenog poretka.

Jednako tako u društvima s nepovezanim obiteljima svaki rad, kao i znanstveni i umjetnički, djeluje odbojno, tako da i djeca u tim razdobljima ne vole raditi nego su destruktivna. Čudnovato je to svojstvo ljudske prirode da sva djeca, ako ih se prepusti njima samima, imaju sklonost razaranju. U društvu koje počiva na serijama razvija se i u djece smisao za rad i svaku drugu djelatnost.

Izvan strastvenih serija ne može biti nikakva prirodnog odgoja. Iz svega toga slijedi da su sva naša svojstva, strasti, nagnuća, želje itd. dobro i razumno raspoređena i da se priroda u čovjeku mora razvijati, a ne korigirati. Moralisti bi htjeli strasti usmjeriti u pravcu koji ne leži u njihovoj prirodi. Htjeli bi pogasiti vatru strasti, što je nemoguće. U svojim shvaćanjima ljubavi još su smješniji. Željeli su da vlada vjernost i postojanost, a to nije u skladu sa željama prirode i za oba je spola to neprirodno. Svi ti filozofski kaprici koji se nazivaju *dužnostima* nemaju ništa zajedničko s prirodom. Dužnosti potječu od čovjeka, a atrakcija, privlačnost, od Boga. Ako se želi upoznati Božje poglede i volju, "treba istraživati Privlačnost, samu prirodu, bez uvažavanja dužnosti, koje

vođača" (liberté des industrieux). Sadašnja civilizacija Francuske i Engleske čini po njegovu mišljenju treću, zalaznu fazu (muževnost) i teži prema četvrtoj. Organizacija četvrte faze (opadanje) bila bi pozitivna samo ako se organizira kombinacija civilizacije i garantizma (vidi *Le Nouveau Monde Industriel et Sociétaire,* str. 386-388). Inače Fourier nabraja 24 obilježja degeneracije treće faze u civilizaciji, od kojih navodim samo neka najvažnija: politička centralizacija, razvoj fiskalnog sistema, konsolidacija pomorskog monopola, napadi na vlasništvo, pad posredničkih tijela (pokrajinskih skupština, parlamenata itd.), pljačkanje općina, sudska pokvarenost, bestidnost politike itd. (vidi *Le Nouveau Monde Ind. et Soc,* str. 418-423).

se mijenjaju u svakom stoljeću i u svakoj religiji, dok je priroda strasti bila i ostat će nepromijenjena u svih naroda."[78]

Fourier je dakle bio veoma oštar kritičar suvremene civilizacije i predlagao je korjenit zaokret u društvenim odnosima.[79] On tada još nije mogao imati dublji uvid u stvarne klasne suprotnosti svoga vremena, jer su one, s obzirom na nastajanje radničke klase, bile tek u povoju. Vjerovao je u čovjekovu prirodu i u očiglednost i uvjerljivost njegovih spoznaja koje će jednom čovjek morati prihvatiti, jer svaki teži za srećom i ugodnijim životom, a ne mukotrpnom radu i izopačenim odnosima. Cjelokupna Fourierova filozofskohistorijska koncepcija počiva na tezi o jedinstvu čovjeka i prirode, o ljudskoj historiji kao momentu i sastavnom dijelu prirodne historije u kojima moraju vladati i isti zakoni. Temeljni i sveopći zakon jest zakon atrakcije koji se u historiji ostvaruje u obliku progresivnih, grupnih ili strastvenih serija. Historija je u biti razvoj od prvih, nerazvijenih i konfuznih serija preko raznih oblika nepovezanih porodica, razvoja industrije i raznovrsnog neatraktivnog rada, sa svim izopačenim posljedicama, do harmonijskog društva koje će biti zasnovano na strastvenim serijama. Organizaciju takva društva Fourier je dao u svom poznatom projektu falansterija. Ovdje se ne možemo zadržavati na detaljnijem opisu falansterija, jer ne spada u ovu tematiku, ali je potrebno istaći barem neke osnovne ideje koje su povezane s njegovom filozofskohistorijskom problematikom i koje imaju dalekosežnije značenje.[80]

---

78 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 73.

79 "Na to odgovaram", pisao je Fourier u svom prvom djelu, "da moj cilj nije da *poboljšam Civilizaciju,* nego da je uništim i da potaknem želju za jednim boljim Socijalnim Mehanizmom, dokazujući da je civilizirani Poredak apsurdan u dijelovima kao i u cjelini, da, umjesto da usavrše razum, Suvremenici padaju sve više i više u političko ludilo; primjer su njihove najnovije tlapnje kao što su bratstvo i trgovački duh protiv kojih su u isti mah i razum i priroda" (Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 263).

80 Navedimo samo nekoliko pojedinosti u vezi s organizacijom falansterija što ih Fourier navodi u svojoj knjizi *Teorija o univerzalnom jedinstvu.* Falansterija, zgrada falange, imala bi nekoliko velikih zgrada. Središte zgrade služilo bi za mirne poslove. Tu bi bile blagovaonica, burza (zbog ugovaranja radnih seansi i užitaka), vijećnica, biblioteka, dvorana za učenje, hram, upravljački toranj, brzojav, golubi listonoše, zvono za svečanosti, opservatorij, staklenik sa zimzelenim biljkama. U jednom su krilu zgrade smještene bučne radionice (stolarija, kovačnica, bravarija). Tu se održavaju i radne seanse djece, jer su ona bučna u radu. U drugom su krilu konačišta za karavane, dvorane za ples i razonodu stranaca. Nadalje, falansterij ili palača falange mora imati osim individualnih stanova mnogo dvorana za društvene veze (seristeriji) koje su sastavljene od tri glavne dvorane itd., da ne navodimo cjelokupnu strukturu falansterija. Falansterija ima upravu ili savjet sastavljen od najuglednijih akcionara, s najviše kapitala i najvećega radnog i znanstvenog iskustva, a žene isto tako u tome

Ponajprije Fourier ne pati od ideje o jednakosti ljudi. I buduće harmonijsko društvo bit će sastavljeno od članova različita bogatstva, jer socijetarni sistem ne dopušta jednakost. Već smo vidjeli da čovjek posjeduje i distributivne strasti, koje je Fourier nazvao kabalom, složenom strašću i strašću za promjenom. Bog nas dakle nije stvorio za neki obiteljski usitnjeni sistem niti nam je dao mlitave i apatične strasti. Pojedine su skupine zato u oštrom suparništvu, neprijatelji umjerenosti, oduševljene svojom granom posla i željne da je do savršenstva razviju. Vidjeli smo, kaže Fourier, da je duh vlasništva najjača poluga razvoja civilizacije te se može reći da je rad vlasnika dvostruko vredniji od rada najamnika ili sluge. Zato i nema sigurnosti i jamstva za krupno vlasništvo sve dotle dok narod ne postane sitan vlasnik s kuponima radničkih dionica.

Najuspješniji način da se pomiri siromah s bogatašem jest dug socijetarnog vlasništva u kojemu i onaj siromašniji posjeduje dio dionica, pa bio taj dio i najmanji. On će se na taj način držati vlasnikom i bit će zainteresiran za uspješan razvoj cjelokupne falansterije. Poredak u harmoniji bio bi nesavršen i nekoherentan kad svi ne bi bili zainteresirani putem triju poluga: kapitala, rada i talenta. Treba dakle stvoriti takav poredak u kome će i najsiromašniji čovjek biti član asocijacije i vlasnik, ako želimo sve članove zajednice privući radnom natjecanju i ljubavi prema radu.

Uz taj zahtjev Fourier veoma lucidno uočava da i dosadašnja podjela rada, vezanost radnika samo za jednu vrstu rada tokom cijeloga dana i života, dovodi do zasićenosti, odbojnosti i patnje. Fourier je dakle postavio princip i zahtjev *prevladavanja podjele rada* kao i *prava na rad* što je postalo osnovna misao vodilja svih kasnijih socijalistički i komunistički orijentiranih teoretičara.

Rad mora postati užitak, a ne patnja. Život je samo mučenje onome tko obavlja neprivlačne poslove. Ako se želi da volimo rad, neka se unese raskoš u poljske poslove i radionice, neka se sve to čini usavršenim oruđem i neka svakodnevno svaki radnik više puta mijenja posao. Raznolikost, a ne monotonost, želja je prirode. Svaki užitak koji traje više od dva sata dovodi do zasićenosti, pretjerivanja i otupljivanja. Ako je za užitak potrebna promjena nakon dvosatnog zanosa, rad još više zahtijeva takvu promjenu koja je u socijetarnom društvu stalna i zajamčena i siromahu i bogatašu. “Da bi socijetarni rad imao snažnu privlač-

sudjeluju jer su ravnopravne s muškarcima. Harmonija ne poznaje zajedništvo ni kolektivne nagrade, jer sa svakim postupa individualno, i s djecom starijom od četiri i pol godine. Raspodjela, i djeci od četiri i pol godine dalje, provodi se kako je već bilo spomenuto: prema radu (5/12 prihoda), za akcionarski kapital (4/12) i za teoretsko i praktično znanje (3/12).

nost za narod, mora se u svemu razlikovati od onih odvratnih oblika koji nam ga u sadašnjem stanju čine tako mrskim. Da bi socijetarna radinost postala privlačna, treba ispuniti sedam sljedećih uvjeta:

1. Da je svaki radnik udružen i nagrađen prema dividendi, a ne plaćen.
2. Da je svatko, muškarac, žena ili dijete, nagrađen razmjerno trima svojstvima: *kapitalu, radu i talentu*.
3. Da se radne seanse mijenjaju oko osam puta na dan, jer se oduševljenje ne može održavati više od sata i pol ili dva sata u obavljanju jedne poljske ili manufakturne radnje.
4. Da se one obavljaju u društvu prijatelja koji su se sponatano ujedinili, intrigirani i stimulirani vrlo živim nadmetanjem.
5. Da radionice i poljski radovi privlače radnike elegancijom i čistoćom.
6. Da je raspodjela rada dovedena do najvišeg stupnja, da bi svaki spol i svaku dob privukla radnjama koje im odgovaraju.
7. Da u toj raspodjeli svatko, čovjek, žena ili dijete, uživa puno pravo na rad ili pravo da se uključi u svako doba u onu granu rada koja mu odgovara, da je izabere, i to opravda čestitošću i sposobnošću.

Napokon, narod treba uživati u ovom novom poretku zajamčeno blagostanje, dovoljni minimum za sadašnjost i budućnost, i da ga to jamstvo oslobodi svake brige za njega i njegove."[81]

Tek na taj način, drži Fourier, može se riješiti i pitanje slobode. Uz zdravlje i bogatstvo nema ničega dragocjenijeg od slobode, koja se dijeli na tjelesnu i društvenu. Jednostavna ili tjelesna sloboda, bez društvene slobode, sudbina je siromaha koji ima vrlo malen dohodak. On ima aktivnu tjelesnu slobodu jer nije prisiljen raditi kao radnik koji nema nikakva dohotka. Ali se s tom slobodom ne može vinuti do strasti. On može slobodno ići u operu, ali za to nema novca. Može biti i poslanik, ali za to nema dovoljno rente. Uza sav ponos što nosi ime slobodnog čovjeka, on ostaje i dalje društveno neslobodan. Ipak je mnogo slobod-

81 Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle,* str. 15-16. Fourier je u svojim djelima navodio i točan raspored radnoga dana i bogatijeg i siromašnijeg člana falansterije. Spavanje je od 10 sati do 3 sata ujutro. Nakon ustajanja Luka, siromašniji, radi u smjeni s grupom konjušara i s grupom vrtlara po jedan sat. U 7 sati je doručak, a nakon toga radi u smjeni kosaca, povrtlara i u stajama. U 13 sati je ručak, a u 14 već je u smjeni s grupom šumara, dalje s grupom tvorničkih radnika, s grupom za zalijevanje, a u 20,30 večera. Nakon večere zabava do 22 sata.
Mondor (bogatiji) ustaje također u 3,30, a njegov je rad u smjenama s grupom lovaca, ribara, povrtlara, uzgajivača fazana, uzgajivača egzotičnih biljaka, merino-ovaca, a nakon večere je umjetnička večer, koncert, ples, kazalište i u 22,30 spavanje.

niji od radnika, koji mora raditi da ne umre od gladi i koji ima samo jedan dan u tjednu za aktivnu tjelesnu slobodu. Sve ostale dane radnikova je tjelesna sloboda pasivna, radionica je ropstvo na koje je sam pristao.

Drugi je oblik složena divergentna sloboda koja obuhvaća aktivnu tjelesnu i društvenu slobodu, pun zamah strasti. U tom stanju žive divljaci koji raspravljaju o ratu i miru kao u nas nadležni ministri i koji se unutar svoje horde mogu prepustiti strastima, a ponajprije bezbrižnosti koja je čovjeku u civilizaciji nepoznata. Njegova je sloboda složena, jer je i tjelesno i društveno aktivna, ali te su dvije slobode u divergenciji sa sudbinom i proizvodnim radom. Da bi divljak došao do konvergentnih aktivnih sloboda, moramo mu ponuditi privlačiv proizvodni rad koji se obavlja u strastvenim nizovima.

Treća je konvergentna složena ili višestruko složena sloboda. Ona podrazumijeva dvije nezavisnosti: aktivnu tjelesnu i aktivnu društvenu, spojene s privlačnim radom. Čovjekova je sudbina u toj trećoj vrsti slobode. Te slobode nema u civilizaciji. Tu slobodu ne uživaju ni vladajući slojevi, a da ne govorimo o siromašnoj klasi kojoj preostaje samo jednostavna ili tjelesna sloboda, ali i ona ograničena i okrnjena novačenjem, služenjem u kućama, podčinjenošću žena i djece itd.[82]

Cijela je siromašna klasa, kaže Fourier, lišena bilo kakve političke ili društvene slobode. Primorana je robovati najamnom radu, koji podjarmljuje duh i tijelo, a za slobodno izraženo mišljenje biva otpuštena s posla i šikanirana. Društvena sloboda je dakle ograničena na neznatnu manjinu koja posjeduje bogatstvo, iako su i mnogi bogataši lišeni slobode mišljenja.

Te potlačenosti nema u divljaštvu, u kojemu pojedinac ima potpunu slobodu mišljenja, kao i sedam osnovnih prava: lov, ribolov, ubiranje plodova, ispašu, vanjsku krađu, savezništvo i bezbrižnost. Ta prava čine divergentnu složenu slobodu koju treba dovesti u sklad s krupnim socijetarnim poslovima. "Ako nas dakle Civilizacija želi uzdići do slobode spojene s djelatnošću, mora nam osigurati *prihvatljiv ekvivalent* za tih sedam prava; ekvivalent dovoljno realan da nam se Divljaštvo, koje već ima tih sedam prava, dobrovoljno pridruži i prigrli rad.

To je uvjet koji su Filozofi morali prihvatiti u teoriji slobode. Oni su osjetili da bi čovjeku trebalo dati naknadu za sedam prirodnih prava od kojih se ona sastoji: ah! što su mi oni obećali? Dvije antipatične himere sa slobodom: to su jednakost i bratstvo, dopustive u Divljaka, ali ni u kom slučaju u civiliziranih nacija. I tako, kakav se rezultat u nas postiže tim čudovišnim amalgamom! Bratstvo, čiji se korifeji naizmjence

82 Vidi Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité Universelle,* str. 152-158.

šalju na stratište; jednakost u kojoj se narod ukrašava imenom suverena, nema ni rada, ni kruha, prodaje svoj život za pet sua na dan i odvode ga na klaonicu, s lancem oko vrata."[83]

Skupine jednoga strastvenog niza ili serije, što Fourier predlaže u svojim falansterijama kao rješenje proturječja civilizacije, nisu ni bratske ni jednake. Serije moraju biti sastavljene od ekstrema u bogatstvu, prosvijećenosti, karakterima itd. Serije su također u nepomirljivu suparništvu, njihove težnje su različite i izazivaju raskide, ljubomoru i različite spletke. "Takav režim će biti isto tako dalek od bratstva kao i od jednakosti; pa ipak će se iz tog mehanizma roditi višestruko složena sloboda koja je u suštoj suprotnosti s filozofskim doktrinama."[84]

Za sve to treba ostvariti barem jedan minimum bez kojega nema spasa društvenom svijetu. Uvjeti su za ostvarenje tog minimuma: otkriti i organizirati sistem radne privlačnosti; drugi uvjet minimuma jest osigurati svakome uživanje prirodnih prava ili njihovih ekvivalenata i treći uvjet minimuma jest spojiti interese naroda s interesima velike gospode, što se jedino može prevladavanjem podjele rada, pravom na rad u organiziranim strastvenim serijama u okviru falansterija. Analizirajući još mnoga druga pitanja koja moramo ovdje ispustiti, Fourier zaključuje da "*nema višestruko složene slobode bez minimuma; nema minimuma bez radne privlačnosti; nema radne privlačnosti u razdrobljenom ili civiliziranom radu*; on može nastati samo u strastvenim Serijama:

Dakle, Minimum osnovan na radnoj Privlačnosti, jedini je put prema slobodi, uvjet sine qua non.

Da bi se stupilo na taj put, mora se izići iz Civilizacije; postoji dvanaest izlaza; odlučimo se za najlakši, za Asocijaciju."[85]

I konačno, da kažemo još nekoliko riječi o problemu ljubavi, čemu je Fourier inače posvetio mnoge stranice, pa čak i cijelo djelo. On je bio, kako smo vidjeli, veoma oštar kritičar licemjerja i nepodopština civilizacije, koje su osobito negativne posljedice imale na život žene. Njegove kritike građanskoga braka, iskorištavanje žene, prostitucije itd. ostat će klasične. Ali, dosljedan u svojoj teoriji o strastima, Fourier nije predlagao novo socijetarno društvo kao neku mirnu, skladnu zajednicu u kojoj će sve ljudske strasti biti zagušene ili potisnute. Naprotiv, kako smo već vidjeli, njegovo socijetarno društvo, koje će također imati različite stupnjeve razvoja, mora dovesti do potpunog ostvarivanja ljudskih strasti, do sklada između prirode čovjeka i njegovih društvenih odnosa. Ljubav, kao jedna od najjačih strasti, tek će se u tom društvu moći slo-

83 Ch. Fourier, *ibid.*, str. 159-160.

84 Ch. Fourier, *ibid.*, str. 161.

85 Ch. Fourier, *ibid.*, str. 187.

bodno i prirodno pokazati u raznovrsnim odnosima između muškarca i žene. Građanski brak i odvojena domaćinstva dovela su do toga da se čovjek mora suzdržavati od pozitivne sreće i istinskih radosti. A one su sloboda u ljubavi, dobra kuhinja, bezbrižnost i ostali užici. Priroda nas tjera i na ljubavnu orgiju, kao i na gozbene orgije s kojima se u civilizaciji pretjeruje, a u socijetarnom ih se društvu može uravnotežiti. Orgija je jednako kao i ljubav prirodna potreba čovjekova, pa ih samo treba znati uskladiti. Treba skinuti maske koje se u civilizaciji navlače, a zapravo, kad je riječ o ljubavi, devet desetina ljudi u civilizaciji je bigamno i poligamno.

U socijetarnom će se društvu sve sklonosti i strasti čovjeka moći ostvarivati na normalan način i nikome neće škoditi, jer nitko nije ni ovisan o drugome. Tako će i dosadni razgovori ljudi u civilizaciji o postojanosti, vjernosti, različitim sklonostima itd. konačno prestati. U novom društvenom poretku postojat će najrazličitiji ukusi, nagnuća, porivi, jer će postojati i sredstva za njihovo zadovoljenje. "Bakhantice su u njemu isto tako nužne kao i Vestalinke, a kultura se može ostvarivati pomoću Privlačnosti samo ako u kantonu postoje ljubavi svih vrsta. Isto tako, uz Bakhantice koje ostvaruju vrlinu bratstva i koje se posvećuju užicima cijelog ljudskog roda, naći ćemo i Vestalke i Djevice s potvrđenom vjernošću; postojat će, pojava koja je mnogo rjeđa, i *muškarci vjerni ženama*, a toga nema u Civilizaciji, osim ako ih ne tražimo u klasi licemjera koji ne pripadaju svijetu ljubavi."[86]

Zaključno možemo kazati da čovječanstvo može postići nepomućenu sreću jedino u socijetarnom poretku, u ostvarivanju progresivnih i uređenih serija koje omogućuju puni razvoj dvanaest osnovnih strasti. Mi inače imamo malo strasti i malo ih možemo ostvariti. Zato je i naša zemlja u ovom času jedno od najnesretnijih nebeskih tijela koja postoje. Jer, sreća se, kako rekosmo, sastoji u tome da osjećamo što više strasti i da ih sve možemo zadovoljiti.

Time smo na neki način zaokružili Fourierovo djelo i koncepcije, koje inače vrve i od najrazličitijih njegovih predviđanja i vjerovanja u buduće mogućnosti čovjeka koje katkad spadaju u naivna pretjerivanja ili fantazije, ali jednako tako i u iznimne procjene ljudskih mogućnosti. Sve to možemo ovdje izostaviti, jer ne govorimo o Fourierovu djelu u cjelini, kao i mnoge njegove proračune, jer je imao strast da svakom razdoblju, prošlom i budućem, određuje točan broj godina. Tako je predvidio da će društvo socijalne harmonije trajati oko 60 000 godina, a zatim će se "hlađenjem Zemlje luksuz jako smanjiti, čovječanstvo će s nestankom luksuza, koji tvori jezgru harmonije, ponovno pasti u kaos i razvoj čov-

86 Ch. Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements,* str. 172.

ječanstva završit će kao što je započeo: s društvima civilizacije, barbarstva i divljaštva te ostalih koji spadaju u epohu kaosa."[87]

Fourier je svojim opsežnim, lucidnim i često bizarnim djelom i idejama imao veliki utjecaj na svoje suvremenike i kasnije socijaliste, kao i Saint-Simon. Njegove filozofskohistorijske ideje s dominantnom misli o različitim epohama društvenog razvoja koje karakterizira različita organizacija rada i odnosi među spolovima; nadalje, njegova koncepcija o strastima i strastvenoj privlačnosti koja dolazi osobito do izražaja u dubokoj i oštroj kritici civilizacije i koncipiranju socijetarnog društva, imala je odjeka ne samo među njegovim učenicima, od kojih je *V. Considérant* (1808–1893) bio najpoznatiji, nego ih nalazimo i u koncepcijama Marxa i Engelsa, velikoga ruskog revolucionarnog mislioca N. Černiševskog kao i u krugu V. M. Petraševskog, koji je zajedno s F. M. Dostojevskim i ostalim članovima toga kruga zbog toga bio već i na stratištu.

Fourier je mnogo snažnije djelovao svojim socijalnofilozofskim i sociološkim djelima i analizama, svojom kritikom civilizacije i prijedlozima za rješenje tih socijalnih proturječja. Njegova koncepcija socijetarnog uređenja i harmonije sadržavala je ideju o dokidanju podjele rada u smislu stalne vezanosti samo za jednu djelatnost, podjelu rada između muškarca i žene, slobodu žene i ljubavi, seksualnu slobodu i prevladavanje obitelji, dokidanje eksploatacije, jer svi rade i dobivaju za to nadoknadu prema kapitalu, radu i talentu, dokidanje države i politike kao suvišnih institucija i načina odnosa. Falansterije, organizirane s oko 1600 članova, dokidaju, današnjim našim rječnikom rečeno, ekonomsku i političku alijenaciju, državnu prisilu i najamni rad, one omogućuju ostvarivanje bogatstva potreba, one su složeno, kompleksno mjesto u kome se ostvaruje totalni čovjek. Omogućujući da se ljudske strasti, pobude i potrebe slobodno ostvaruju, socijetarni je sistem ona društvena organizacija koja napokon rješava stari konflikt prirodnog i socijalnog u čovjekovu životu i razvoju.

No, bez obzira na to koliko je Fourier bio kritički nastrojen prema gotovo cjelokupnoj dotadašnjoj filozofiji i ostaloj teorijskoj misli, ni on se nije mogao osloboditi prosvjetiteljske zablude da je dovoljno samo prosvijetliti umove ili uvjeriti neke moćnije pojedince da bi se taj njegov socijetarni svijet počeo ostvarivati. Koliko je god bio duboki dijalektičar, ipak nije prodro do glavnih poluga koje pokreću sva dosadašnja klasna društva. U svoje vrijeme, a to su tek počeci 19. stoljeća, nisu još bile uočljive stvarne društvene snage koje bi mogle ponijeti teret i vokaciju za prevladavanje moderne civilizacije kojoj je Fourier uputio toliko

87 Ch. Fourier, Socijalna harmonija i skori slom poretka civilizacije, barbarstva i divljaštva, *Preteče naučnog socijalizma,* str. 78.

oštrih kritika i duhovitih invektiva. Međutim, bez obzira na to što je i on platio danak društvenoj nerazvijenosti, ipak svojim idejama ostaje jedan od najvećih humanista modernog vremena, te ličnost čija su shvaćanja i ideje još historijski relevantne i u igri su socijalnih zbivanja i težnji za oblikovanjem humanijih društvenih odnosa.

Karl Marx i Fridrich Engels

Materijalističko shvaćanje historije

Njemačku smo napustili u razdoblju Hegelove smrti, početkom tridesetih godina 19. stoljeća. Jedno razdoblje Njemačke otišlo je u nepovrat. Bez obzira na to što je feudalni apsolutizam prevladavao u svim njemačkim državama, burna zbivanja prvih decenija u vezi s Francuskom revolucijom ostavila su duboke tragove u životu i svijesti ljudi. Građanstvo je sve više postajalo važan društveni faktor u zemlji, svjesno svojih interesa i prava, a tokom oslobodilačke borbe protiv Napoleonove okupacije, iako nije imalo dovoljno snage da stane na čelo pokreta, odigralo je važnu ulogu i od kralja Friedricha Wilhelma III. dobilo obećanje da će donijeti ustav. Ustavna monarhija, kako sam već jednom rekao, bio je prvi i zadovoljavajući san najvećega dijela građanstva u svim zemljama u tim razdobljima, pa tako i u Njemačkoj. U Hegelovoj filozofiji prava taj san i historijska težnja da preko parlamenta sama odlučuje o svojim historijskim interesima, dobili su i teorijsku zasnovanost kao vrhunac razvoja objektivnog duha u modernom vremenu.

S bitkom i porazom kod Jene i Auerstädta pruska je apsolutna monarhija, kao najjača sila Njemačke, pokazala svu svoju nemoć i anakronizam. Napoleon je sa svojim revolucionarnim trupama i narodnom vojskom prošao Evropom poput vihora; a oluje ruše i lome sve staro i trulo drveće. Prvi su na udar došli kmetski odnosi na selu i reforme u gradovima. Već 1807. K. Stein donosi ukaz o ukidanju osobne zavisnosti seljaka od feudalaca, a gradovi dobivaju veće slobode. Bogatiji seljaci oslobađaju se kmetstva, a siromašni postaju najamni radnici na posjedima njemačkih junkera. Tako je započeo i specifični pruski put razvitka kapitalizma na selu i u poljoprivredi, što je rezultiralo prilagodbom njemačkog plemstva novim uvjetima privređivanja koje je time zadržalo dominantni položaj u državnoj administraciji i vojsci sve do novijeg vremena.

Njemačka je još uvijek bila rascjepkana na mnoštvo feudalnih država i državica te je buržoazija ponajprije stupila u borbu za jedinstveni carinski savez i za ujedinjenje Njemačke. U ekonomistu Friedrichu Lis-

tu imala je odlučnog zastupnika, te je u borbi za carinski savez uspjela početkom tridesetih godina u njemu okupiti već 18 njemačkih država.

Sasvim je razumljivo da se na tome nije moglo stati. Političke aspiracije, zahtjev za donošenje ustava a i poneke republikanske ideje javljaju se u tom razdoblju (manifestacije u Wartburgu 1817. i Hambachu 1832), ali je apsolutizam bio dovoljno jak da ih suzbije silom. Početni razvoj kapitalizma bio je praćen i teškim položajem radnika i seljaka, te prve socijalne kritike nastaju također u to vrijeme. Gallov socijalni protest u djelu *Što treba pomoći?* objavljen je upravo u Marxovu rodnom mjestu, a 1834. G. Büchner i F. Weidig objavljuju letak *Der Hessische Landbote* (*Hesenski seoski glasnik*), koji je međutim imao slab odjek ali oštru državnu represiju. Büchner je pobjegao u Švicarsku, a pastor Weidig je zatvoren i mučen, te je 1837. počinio samoubojstvo, iste godine kad umire i mladi talentirani pisac *Dantonove smrti*.

U tridesetim godinama Njemačka ima i prve svoje socijalističke političke emigrante iz redova obrtnika, radnika i inteligencije. Oni su u Francuskoj osnovali prvi njemački radnički savez – "Savez prognanika" (1834) kojim su rukovodili J. Venedey i dr. Th. Schuster. Lijevo se krilo tog Saveza ubrzo osamostalilo i pod vodstvom Schustera organiziralo kao "Savez pravednika" (1836), iz čijih redova je izašao i najjači teoretičar njemačkoga utopijskog komunizma W. Weitling, kao i poznati revolucionari i kasniji Marxovi prijatelji K. Schapper, H. Bauer, J. Wolff, A. Everbeck i dr. Sva ova zbivanja još nisu mogla znatnije utjecati na Marxa i Engelsa, jer je to još razdoblje njihova ranog mladenaštva.

Karl Marx (1818–1883) i *Friedrich Engels* (1820–1895) bili su građani Pruske, i to njezina najrazvijenijeg dijela. Marx je rođen u starom političkom i crkvenom sjedištu Trieru, blizu francuske granice, a u kojemu je mogao doživljavati ostatke građevina Rimskog Carstva za vrijeme Konstantina I., kome je Trier jedno vrijeme bio i sjedište. Engels je rođen u Barmenu, danas Wupertalu, industrijski najrazvijenijoj oblasti Njemačke. Marx završava gimnaziju u svom rodnom mjestu i odlazi na studij prava u Bonn i Berlin, a Engels, čiji je otac bio tvorničar, nakon nezavršene gimnazije odlazi u slobodni grad Bremen, kamo ga je otac poslao svom prijatelju Leopoldu Henrichu da izuči ekonomsko poslovanje. U tim gradovima doživljavaju i jedan i drugi svoja prva idejna vatrena krštenja. Njemačka revolucija se još uvijek najuspješnije provodila u njemačkim glavama. Hegelovi nasljednici, osobito tzv. Hegelova ljevica ili mladohegelovci, koristili su se njegovom filozofijom religije za kritički obračun s njemačkim prilikama, ponajprije s Crkvom, koja je još bila glavna potpora njemačkom apsolutizmu.

Za Hegela je religija jedan od momenata spoznaje apsolutne ideje, zapravo apsolutna samospoznaja toga supstancijalnoga duhovnog ele-

menta njegove filozofije. Ali samo na stupnju predodžbe, a ne u formi pojma, čime je dao primat filozofiji nad religijom. U tom shvaćanju sintetiziran je spinozistički i fihteanski moment, tj. apsolutna ideja kao supstancija svega bivstvujućeg i samosvijest koja dolazi do izražaja u individualnoj samosvijesti.

David Friedrich Strauss (1808–1874) u svom je epohalnom djelu *Das Leben Jesu* (1835) razvio ovaj prvi moment supstancije zasnivajući teoriju mita. Kršćanstvo je za njega samo stihijni produkt prvih kršćanskih općina i ima izrazito mitski karakter. Svojim oštroumnim analizama evanđelja Strauss je pokazao nevjerodostojnost i apsurdnost gotovo svih biblijskih vjerovanja, proglasivši ih mitovima. Ne treba posebno spominjati da je odjek toga djela bio veoma snažan i da je Strauss izgubio pravo predavanja na katedri u Tübingenu.[88]

Bruno Bauer (1809–1882) sredinom je tridesetih godina još bio kritički nastrojen prema Straussu, ali već krajem tridesetih godina, osobito nakon polemike s Hengstenbergom, prilazi Hegelovoj ljevici i zasniva svoju filozofiju samosvijesti koja je imala mnoge poklonike, pa tako u njihovu kraćem životnom razdoblju i Marxa i Engelsa. Hegelova ideja postaje u Bauera samosvijest koja mora kritički, kao kritička kritika, prevladati otuđenu situaciju čovjeka koju je doživio u religiji. U kršćanstvu je čovjek došao do najdubljeg otuđenja, te filozofija samosvijesti mora uništiti svaku tradiciju, vjeru, otuđenost, što je ujedno i osnovni preduvjet oslobođenja čovjeka. Naglašujući dakle onaj fihteanski moment u Hegelovoj filozofiji, Bauer je, opet na jedan idealistički način, zasnovao filozofiju slobode, koja je bila mnogo bliža Fichteovoj nego Hegelovoj filozofiji.

Ali u tom razdoblju Njemačke, kada je politika još bila veoma "trnovito tlo" (Engels), napredno građanstvo, uviđajući da sve više postaje važni faktor u državi i da ide ususret sudbonosnim historijskim doga-

88 Kad je Engels u Bremenu, koji je bio slobodan grad, došao do literature koja je u Njemačkoj bila zabranjena, ubrzo je napustio svoje religiozno uvjerenje koje je ponio iz doma. Tako u pismu od 8. X. 1839. piše svom prijatelju W. Graeberu: "Dakle, momčiću, sad ćeš me čuti: ja sam sada oduševljeni štrausovac" (*Pismo W. Graeberu od 8. listopada 1839, Werke, Ergänzungsband*, sv. 2, Berlin, 1967, str. 419). A Wilhelmovu bratu Friedrichu Graeberu piše: "Preko Straussa došao sam na striktni put hegelizma. Tako zadrti hegelovac kao Hinrichs itd. naravno neću biti, ali moram već prihvatiti značajne stvari iz tog kolosalnog sistema. Hegelova ideja boga je već postala i moja, i tako stupam u redove 'modernih panteista', kao što to kažu Leo i Hengsetenberg, znajući naravno da već riječ panteizam izaziva tako kolosalnu odvratnost kod popova koji ne misle" (*Pismo F. Graeberu od 9. XII. 1839. – 5. II. 1840, ibid.*, str. 438-439). Marx nije imao takve religiozne krize, jer je njegov otac, pokršteni Židov i pravnik, bio poklonik fancuskog prosvjetiteljstva, te je mladi Marx imao u svojoj obitelji mnogo liberalniji odgoj.

đajima, u filozofiji samosvijesti, kao novoj filozofiji slobode, vidjelo je svakako adekvatniji izraz svog položaja i težnji nego što je bio slučaj s individualnom svviješću u Hegelovu panlogizmu. Tako je ta velika raspra između Straussa i Bauera oko primata "supstancije" ili "samosvijesti", i dalje unutar Hegelovih spekulacija, imala vrijedan rezultat u ukazivanju na ovostranost, ljudsko porijeklo kršćanskih evanđelja i u postuliranju filozofije slobode koja je u tim predrevolucionarnim vremenima budila duh njemačkoga građanstva.[89]

Druga linija njemačkoga filozofskog radikalizma završava u materijalističkoj filozofiji *Ludwiga Feuerbacha* (1804–1872). Njegova hegelovska faza traje do kraja tridesetih godina, kada objavljuje raspravu o Hegelovoj filozofiji u kojoj teži prevladavanju i Hegela i idealizma uopće. U njoj drži da je povratak prirodi jedini izvor spasa i da je krivo shvaćati prirodu u protuslovlju s etičkom slobodom. Već tada zaključuje da "priroda nije izgradila samo prostu radionicu želuca, nego također i hram mozga..."[90].

Nedugo potom objavljuje Feuerbach svoje epohalno djelo (*Das Wesen des Christenthums*, 1841) u kojemu daje antropološki zasnovano objašnjenje i ujedno kritiku religije. Bit religioznog fenomena vidi Feuerbach u podvajanju čovjeka, u otuđenju njegove biti koja dobiva atribute božanskog i onostranog, a zapravo su samo ljudske suštinske snage pretvorene u transcendentno i beskonačno. "Čovjek – to je tajna religije

89 Iz Marxove disertacije o razlici između Demokritove i Epikurove filozofije prirode, na temelju koje je u odsutnosti 15. IV. 1841. promoviran za doktora filozofije, vidimo da on tada zastupa mladohegelovsku varijantu filozofije samosvijesti, s izrazitim naglašavanjem problematike slobode. U predgovoru disertacije pisao je da će filozofija, zajedno s Epikurom, stalno dovikivati svojim protivnicima: "Bezbožan nije onaj koji prezire bogove mase, nego koji prianja mišljenjima mase o bogovima. Filozofija to ne krije. Što je Prometej ispovijedao: Priprostom riječi, prema bogovima svima gajim mržnju – to ispovijeda i ona sama, to je njezina vlastita deviza protiv svih nebeskih i zemaljskih bogova, koji ljudsku samosvijest ne priznaju kao vrhovno božanstvo. Pored samosvijesti ni jedan bog nije potreban" (K. Marx, *Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode,* Beograd, 1963, str. 6). A Engels je, za vrijeme svog boravka u Berlinu na odsluženju vojnog roka, braneći Hegela od Schellingove kritike, pisao u jednoj od brošura: "A ta vjera u svemoć ideje, u pobjedu vječne istine, ta čvrsta pouzdanost da se ona nikada više ne može pokolebati niti sići sa svoga puta i kad bi se cijeli svijet digao protiv nje, to je istinska religija svakoga pravog filozofa, to je osnova istinske pozitivne filozofije, filozofije svjetske historije... Ideja samosvijesti čovječanstva jest onaj čudesni feniks koji iz najdragocjenijeg što postoji na svijetu gradi sebi lomaču i pomlađen ustaje iz plamena koji je uništio jedan stari svijet" (F. Engels, *Schelling und die Offenbarung, Werke, Ergänzungsband,* sv. 2, str. 220-221). Brošura je bila objavljena u ožujku 1842.

90 L. Feuerbach, *Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), *Philosophische Kritiken und Grundsätze,* Leipzig, 1846, str. 231.

– opredmećuje svoju suštinu i pravi onda opet sebe predmetom te opredmećene suštine, pretvorene u subjekt, osobu. Čovjek misli sebe, predmet o sebi, ali kao predmet jednoga drugog predmeta, jednog drugog bića. Tako ovdje. Čovjek je predmet boga... Bog je odijeljena i izlučena najsubjektivnija, najvlastitija bit čovjeka, dakle ne može čovjek iz sebe raditi, dakle dolazi sve dobro od boga. Što je subjektivniji, što je ljudskiji bog, to više otuđuje sebi čovjek svoju subjektivnost, svoju ljudskost, jer je bog po sebi i za sebe njegova otuđena ličnost, koju on sebi ipak opet prisvaja."[91]

Feuerbach je dakle prvi dao razrađenu antropološku kritiku i objašnjenje religioznog fenomena, pri čemu je tako važna tematika otuđenja bila u središtu problematike. Feuerbachovi suvremenici oduševljeno su prihvatili njegovo djelo, iako mnogim tadašnjim mladohegelovcima nije bila u potpunosti jasna materijalistička intencija djela. Da bi što jasnije izložio svoje novo materijalističko stajalište, što je bio zapravo prvi odlučni proboj materijalizma na tadašnjemu idealističkom filozofskom nebu apsolutističke Njemačke, Feuerbach piše svoje teze za reformu filozofije koje svojim snažnim i aforističkim stilom označuju prvi radikalni obračun s njemačkom spekulativnom filozofijom. One nastavljaju na osnovne koncepcije iznesene u djelu o suštini kršćanstva, ali i odlučno zastupaju obrat u filozofskom razmišljanju. Već u prvoj tezi Feuerbach ustvrđuje da je "tajna teologije antropologija, a tajna spekulativne filozofije teologija – spekulativna teologija, koja se od obične razlikuje time što božansko biće, koje je ova iz straha i nerazumijevanja udaljila u onostranost, premješta u ovostranost, tj. predočuje ga, određuje i realizira."[92]

Metoda kojom treba reformirati spekulativnu filozofiju ista je kao i ona koja je upotrijebljena u filozofiji religije. Treba iskrenuti filozofsko polazište, jer osnova, princip, nije opće, ideja, nego pojedinačno, konačno, stvarno. Samo konačno misli, te beskonačno nije subjekt nego predikat. "Istinski odnos mišljenja i bivstva (das Sein) samo je ovaj: bivstvo je subjekt, a mišljenje predikat. Mišljenje postoji po bivstvu, a ne bivstvo po mišljenju. Bivstvo postoji iz sebe i po sebi – bivstvo je dano samo po bivstvu – bivstvo ima svoj uzrok u sebi, jer je samo bivstvo smisao, um, nužnost, istina, ukratko sve u svemu. Bivstvo postoji, jer je nebivstvo, tj. ništa, besmisao."[93]

U daljnjem misaonom razvoju Marxa i Engelsa Feuerbach je bio nezaobilazan mislilac. Kada su i jedan i drugi, nakon svoje berlinske faze

91 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums,* Leipzig, 1883, str. 71.

92 L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Philosophische Kritiken und Grundsätze,* str. 244.

93 L. Feuerbach, *ibid.,* str. 263.

filozofije samosvijesti prelazili na realni, materijalistički humanizam, Feuerbach im je bio glavna ličnost toga novog filozofskog opredjeljenja.[94]

U Engelsa, koji je svoje kritičko stajalište prema pruskom apsolutizmu izgrađivao ne samo preko filozofije samosvijesti, kao jedne nove filozofije slobode, nego i preko tadašnjega značajnog literarnog pravca "mlade Njemačke", kao i njezinih začetnika H. Heinea i L. Börnea, odlučni pokret zbio se njegovim odlaskom u Englesku ujesen 1842. To je upravo ono razdoblje kada i Marx preuzima redakciju "Rajnskih novina", što ih je rajnska buržoazija bila osnovala da bi imala svoj literarni organ. Engels je na prolazu kroz Köln, gdje je bila redakcija, posjetio i Marxa, kojega u Berlinu nije bio više zatekao. Susret je prošao dosta hladno, jer je Engels bio još uvijek oduševljeni mladohegelovac, a Marx je već s njima dolazio u sukob.[95] Međutim, Engels je u Kölnu susreo i M. Hessa, koji je, izgleda, svojim socijalističkim pogledima i stajalištima potaknuo Engelsa na nova razmišljanja o suštini tadašnjih historijskih sukoba.

Došavši u Englesku u Manchester, u tvrtku svoga oca, mladi i talentirani Engels ubrzo je uvidio da su se nove društvene snage pojavile na historijskom poprištu. Čartistički pokret Engelsu je bio dovoljan dokaz da radnička klasa u najrazvijenijoj zemlji tadašnjega svijeta nastupa kao nova klasa u ime humanizma i ljudske solidarnosti. Njegove članke što ih je slao "Rajnskim novinama" o unutrašnjim krizama u Engleskoj, o položaju partije, o položaju radničke klase itd. objavljivao je upravo

94 Marx je krajem listopada 1843. pozvao Feuerbacha na suradnju u "Rajnskim novinama". U tom pismu Marx mu predlaže da napiše kritiku Schellinga. Priznajući Schellingu pravilnost njegove mladenačke misli, Marx drži da on nije imao snage da je ostvari. Ona je "ostala kod njega fantastični mladenački san, a ta misao je postala kod Vas istina, stvarnost, muška ozbiljnost. Schelling je stoga Vaša *anticipirana karikatura,* i čim se stvarnost suprotstavi karikaturi, mora se ona raspasti u paru, u maglu..." (K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma,* Zagreb 1987, str. 58.) A u predgovoru *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* Marx je pisao da "*pozitivna* humanistička i naturalistička kritika počinje tek s *Feuerbachom*" i da su "poslije Hegelove *Fenomenologije* i *Logike* to jedini spisi u kojima je sadržana zbiljska teorijska revolucija" (K. Marx i F. Engels, *Rani radovi,* Zagreb, 1985, str. 192).

95 Ujesen 1842. došlo je do sukoba između mladohegelovaca iz "Doktor-kluba" koji su se već bili prozvali "Die Freien" (Slobodni) ili "Hippelsche Freien", po gostionici Jacoba Hippela u kojoj su se sastajali, i Rugea, a zatim i Herwegha. Kulminacija je sukoba bila u studenom 1842. Marx je stao na stranu Rugea i Herwegha i 29. studenog objavio noticu u "Rajnskim novinama" u kojoj navodi razloge zbog kojih Ruge i Herwegh osuđuju ponašanje i istupanje "Slobodnih". Marx nije odobravao njihovo površno i neozbiljno tretiranje nekih važnih pitanja kao što su npr. bila pitanja socijalizma i komunizma i zahtijevao, kako je pisao Rugeu, "sasvim drugačije i temeljitije raspravljanje o komunizmu, ako jednom bude trebalo o njemu raspravljati" (K. Marx, *Pismo Rugeu od 30. novembra 1842. god.,* Odabrana pisma, str. 50).

Marx kao glavni redaktor, i tako neposredno uočio duboki preokret koji se zbivao u Engelsa. A taj je preokret značio prijelaz na materijalističko i socijalističko stajalište koje dolazi u Engelsa do izražaja osobito od početka 1843. u člancima što ih je objavio u listu "Schweizerischer Republikaner" i Owenovu listu "The New Moral World" u svibnju i lipnju iste godine. Engelsovo proučavanje socijalnih i političkih prilika, kao i političko-ekonomskih i socijalnih teorija u Engleskoj, koje su u velikoj mjeri bile nadahnute i socijalističkim idejama, rezultiralo je s dva izvanredna i važna rada. Prvi rad, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, objavio je Marx u prvom i jedinom dvobroju "Njemačko-francuskih godišnjaka", a drugi je rad, koji izlazi godinu dana poslije, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845). Za formiranje i Marxovih pogleda, a time i materijalističkog shvaćanja historije, oba su rada u svakom pogledu nezaobilazna.

Marxov misaoni razvitak, koji ga dovodi do gotovo istih rezultata kao i Engelsa, išao je drugačijim tokovima. Ono što je za Engelsa bila Engleska, za Marxa je bio rad u "Rajnskim novinama" i nešto kasnije francuska stvarnost koju doživljava do kraja 1843. u Parizu. Suradnja u "Rajnskim novinama" suočila ga je s mnogim konkretnim problemima života pojedinih slojeva društva, te je sve više uviđao važnost ekonomske problematike za razumijevanje odnosa u društvu i činjenice da se pojedine institucije i zakoni ne mogu promatrati izvan konteksta društvenih odnosa. Pa kad je početkom ožujka 1843. dobio Rugeov zbornik *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, u kojemu je bio objavljen i njegov upravo paradigmatički članak o pruskoj cenzuri, ali i Feuerbachove *Vorläuzige Thesen zur Reform der Philosophie*, Marx u pismu Rugeu od 13. III. 1843. u vezi s Feuerbachovim tezama daje ovu bitnu napomenu: "S Feuerbachovim se aforizmima ne slažem samo utoliko što on ukazuje suviše na prirodu, a premalo na politiku. A to je jedini savez kojim sadašnja filozofija može postati istinom. Ali će se po svoj prilici dogoditi kao u 16. stoljeću kada je entuzijastima prirode odgovarao drugi red entuzijasta države."[96]

Razdoblje revolucionarnog idealizma time je bilo završeno i Marx se otiskuje na široko polje historije da bi otkrio zagonetku čovjeka i njegova djela. Za tu se svrhu morao ponovno vratiti najdubljem misliocu Njemačke toga vremena – Hegelu i njegovoj filozofiji prava u kojoj je elaborirao problem građanskog društva i države. Materijalistički već čitajući i kritički komentirajući Hegelovo djelo, uz proučavanje i njemačke i francuske socijalističke literature toga vremena, Marx je u svojim

96 K. Marx, *Pismo Rugeu od 14. marta 1843. god.* K. Marx i F. Engels, Odabrana pisma, Zagreb, 1987, str. 53.

radovima o židovskom pitanju u kritici Hegelove filozofije prava (uvod) što ih je objavio u "Njemačko-francuskim godišnjacima" postupno dolazio ne samo do jednog drukčijeg, komunističkog humanizma, nego i do nove koncepcije čovjeka i historije.

Na tom putu su od izuzetnog značenja bili i spisi M. Hessa, Marxova prijatelja i jednoga od prvih njemačkih intelektualaca socijalista, koji je, kako je pisao svome prijatelju Auerbachu, u Marxu vidio jedinoga stvarnog, živućeg filozofa koji će prevladati dotadašnju filozofiju i koji mu je postao uzorom.[97] Iz toga se može zaključiti da je utjecaj bio sigurno uzajaman.

Hess je bio stariji (1812–1875), ali bez Marxove temeljite filozofske spreme, te je već 1841. u svom djelu *Europäische Triarchie* i člancima u "Rajnskim novinama" tijekom 1842. god. pisao o socijalizmu i zastupao te ideje. Međutim, za Marxovu koncepciju čovjeka, što je bitno pitanje za koncipiranje filozofskog pogleda na historiju, bili su mnogo važniji Hessovi članci *Sozialismus und Communismus, Philosophie der That* i *Die Eine und ganze Freiheit*, koji su bili objavljeni u Herweghovu zborniku *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* u srpnju 1843. Proklamirajući ponovno socijalizam kao rješenje socijalne problematike modernoga vremena, Hess pledira, nasljedujući Cieszkowskijevu koncepciju filozofije čina u djelu *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), da filozofija duha postane filozofija čina (Philosophie der Tat). Jednako tako, što je još važnije, da se čovjeka ne smije shvatiti samo kao misaono biće, nego kao djelatno, praktičko. "Suština čovjeka", pisao je Hess u članku o jednoj i cijeloj slobodi, "ono specifično po čemu se on razlikuje od životinje, sastoji se upravo u njegovoj slobodnoj djelatnosti, koja je nezavisna od svake izvanjske prisile. Ta sloboda je, kako jedini život, tako i jedini užitak čovjeka."[98] Ta slobodna čovjekova djelatnost, praksa, isto je tako sloboda duha kao i slobodna socijalna djelatnost. Jer, sloboda je jedna i cijela i obuhvaća obje strane čovjekova bivstvovanja.

U raspravi o značenju Hessove koncepcije filozofije čina i čovjeka kao praktičkog bića, što sam je objavio 1978, zaključio sam sljedeće: "Još od većeg značenja je njegov koncept čovjeka kao djelatnog bića, njegova filozofija čina ili praksa. Hess se nije zadovoljio, kao što smo vidjeli, samo apstraktnim idealističkim aktivizmom mladohegelovaca, nego je suštinu čovjeka nalazio ne samo u njegovoj duhovnoj djelatnosti nego isto tako i u socijalnoj. Shvativši suštinu čovjeka kao slobodnu djelatnost Hess nije razdvajao duhovnu i socijalnu slobodu, nego je i u samom naslovu

---

97 Vidi Hessovo pismo B. Auerbachu od 2. rujna 1841.

98 Moses Hess, *Die Eine und ganze Freiheit, Philosophische und sozialistische Schriften (1837-1850),* Akademie Verlag, Berlin, 1961, str. 228.

najvažnijeg članka proklamirao jednu i cijelu, potpunu slobodu. Njegova intencija da čovjekovo bivstvo ne shvati više kontemplativno kao dotadašnja filozofija, nego da ukaže na dimenziju čovjekove svestrane prakse, najvažniji je poticaj Marxovu novom i epohalnom konceptu čovjeka i historije. Nije ni u ovom slučaju važna izvjesna inkonsekvencija u Hessovim stajalištima ili tretiranju tih pitanja, pri čemu se mogu vrlo lako pokazati još uvijek i utjecaji Fichtea ili Cieszkowskog ili Feuerbacha. Važna je ipak ona bitna usmjerenost njegova djela na prevladavanje i dotadašnje filozofije čina kao duhovne djelatnosti i Feuerbachova antropologizma, koji je shvatio čovjeka kao osjetilno biće, ali kontemplativno. A upravo tim svojim rezultatima i uvidima Hess je ne samo mogao utjecati nego je i sigurno vrlo mnogo posredovao u Marxovu naporu za jednom novom filozofskom koncepcijom koja bi mu omogućila razumijevanje historijskih pitanja što su bila na dnevnom redu. To mu je Marx i priznao u svojim *Manuskriptima*.

Prema tome, mogli bismo iz svih ovih analiza zaključiti da centralna Marxova misao da je čovjek biće prakse i da je historija praktičko djelo čovjeka, da je bivstvo čovjeka njegova slobodna i svjesna djelatnost, praksa, da ta marksistička filozofija prakse nije izravno nastavak Hegelove koncepcije rada koje nalazimo u njegovoj *Fenomenologiji*. Marxova koncepcija nastala je i rađala se preko mladohegelovsko-fihteanske koncepcije aktiviteta subjektivne svijesti, Cieszkowskijeve koncepcije filozofije čina, Feuerbachova čovjeka kao osjetilnog bića i njegove kritike Hegela te Hessove koncepcije filozofije čina ili prakse, koja je u tom slijedu bila nešto manje odlučna od Feuerbachove kritike idealizma.

Marxova kritika i osvrt na Hegelovu *Fenomenologiju duha* u *Manuskriptima*, nakon cijeloga tog procesa, samo je definitivni obračun s onim filozofskim gigantom čija je misao bila trajno prisutna u svim borbama i nastojanjima. Ujedno je to i samo konstatacija, nakon već materijalistički koncipirane filozofije prakse, da je Hegel shvatio rad kao suštinu čovjeka koji se potvrđuje, ali je rad koji Hegel 'poznaje i priznaje apstraktno duhovan'."[99]

Iz svega rečenog vidi se da je dosad u vezi s problemom geneze materijalističkoga shvaćanja historije Hessov doprinos toj koncepciji bio veoma zanemaren. Jer, Marx je upravo preko problematike čovjekova otuđenja i filozofije slobode došao do komunizma, kao onoga revolucionarnog prevrata koji će dokinuti ekonomsku i političku vlast nad čovjekom. A preko filozofije prakse, preko koncepcije čovjeka kao bića prakse do materijalističkog shvaćanja historije, kako ćemo poslije vidjeti.

---

99 P. Vranicki, *Moses Hess, Prilog analizi nastanka filozofije prakse, Filozofski portreti,* Zagreb, 1979, str. 43-44.

Tako je Marx krajem 1843, nakon detaljne analize Hegelove filozofije prava i nakon upoznavanja socijalističkih i komunističkih spisa, a osobito navedenih Hessovih radova iz 1843, došao do zaključka da tek kad "zbiljski, individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane *rodno biće* u svomu empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje 'forces propres' kao *društvene* snage i stoga više ne bude od sebe dijelio društvenu snagu u obliku *političke* snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena."[100]

U drugom spisu o Hegelovoj filozofiji prava, uzimajući u obzir humanistički i oslobodilački karakter filozofije, kao i konkretnu društvenu snagu, proletarijat, koji je u najgoroj poziciji s obzirom na društvenopolitičku otuđenost, Marx je pisao da "kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje *materijalno* oružje, tako proletarijat nalazi u filozofiji svoje *duhovno* oružje"... te je glava te ljudske "emancipacije *filozofija*, a njezino *srce proletarijat*. Filozofija se ne može ostvariti bez ukidanja proletarijata, proletarijat se ne može ukinuti bez ozbiljenja filozofije."[101]

Marx je, dakle, došao do koncepcije novoga komunističkog humanizma i prije nego što je došao do dubljeg uvida u dinamiku historijskog procesa koja bi mu mogla poslužiti i kao teorijska osnova za te dalekosežne zaključke. Ali, to je bila samo važna etapa razvoja dubokoga filozofskog mislioca, koji je ne samo čvrsto stupio na realno i materijalno tlo historije nego koji nije napravio grešku da kritikom Hegelova idealizma odbaci i njegovu duboku dijalektiku. Dijalektička misao, sada već materijalistički interpretirana, već je i u tom razdoblju i Marxa i Engelsa očuvala od eshatoloških i nehistorijskih koncepcija i zaključaka. Zato Marx još u tomu mladenačkom razdoblju u pismu Rugeu u rujnu 1843, koje je objavljeno u "Njemačko-francuskim godišnjacima" (1844), piše da je prednost njihova novog pravca "da mi ne anticipiramo svijet dogmatski, nego novi svijet želimo naći tek pomoću kritike starog."[102] Oni nemaju kao dotadašnji filozofi rješenje svih zagonetki u svojim tezgama te "konstruiranje budućnosti i završavanje za sva vremena nije naša stvar", nego je potrebna "*bezobzirna kritika svega postojećeg*, dakako, bezobzirna kako u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama."[103]

Marx već tada, kao jedan od najdubljih dijalektičkih mislilaca stoljeća, prevladava filozofske spekulacije i konstrukcije, bez obzira na to

100 K. Marx, *Prilog jevrejskom pitanju, Rani radovi,* Zagreb, 1985, str. 81.

101 K. Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava, Uvod, Rani radovi,* str. 105.

102 K. Marx, *Pismo Rugeu od septembra 1843. god., Rani radovi,* str. 50-51.

103 K. Marx, *ibid.,* str. 51.

jesu li idealističke ili materijalističke, koje su iz bilo kojih principa konstruirale neki društveni ideal kao konačno i idealno stanje čovječanstva. Zato i posebno naglašava da nije za to "da zasadimo dogmatsku zastavu, naprotiv, mi moramo pomoći dogmatičarima da sebi objasne svoje stavove."[104] Prema tome nije zadatak novoga filozofskog pravca da "nasuprot svijetu istupa doktrinarski s novim principom: ovdje je istina, pred njom na koljena! Mi svijetu razvijamo nove principe iz principa svijeta."[105]

A koji su to "principi svijeta"? Daljnji misaoni napor Marxov, a isto tako i Engelsov, išao je za tim da otkriju tu "tajnu" historije, te dinamičke elemente i pokretačke snage koje bi im objasnile ne samo prošlost i sadašnjost, nego i neposrednu budućnost. Te daljnje korake čini Marx za vrijeme svog boravka u Parizu dubokim analizama ekonomske, antropološke i historijske problematike, što je sačuvano u poznatim *Ökonomisch-philosohische Manuskripte* iz 1844.

Kad se Engels vraćao iz Engleske u Njemačku u rujnu 1844, posjetio je Marxa u Parizu, gdje su zaključili da se u svim bitnim pitanjima teorije slažu, te odmah odluče odgovoriti svojim nekadašnjim prijateljima mladohegelovcima na neke njihove kritike. Prvo njihovo zajedničko djelo, za koje je Engels napisao dvadesetak stranica, a ostalo Marx, bilo je *Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, objavljeno početkom 1845. Preko već prije spomenutih radova i navedene *Svete porodice*, zatim znamenitih Marxovih *Teza o Feuerbachu*, što ih je tek 1888. objavio Engels u prvom posebnom izdanju svoga djela o L. Feuerbachu, zatim zajedničkog djela *Die deutsche Ideologie* (1845/46), Marxova djela protiv Proudhona *Misère de la Philosophie* (1847) i konačno djela *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), nova je koncepcija filozofije historije, *die materialistische Geschichtsauffasung* (materijalističko shvaćanje historije) bila izgrađena.

---

104 K. Marx, *ibid.*, str. 51. Pritom ima Marx na umu ponajprije komunizam kako se javljao u tadašnjih teoretičara Cabeta, Dezamyja, Weitlinga i dr. W. Weitling, jedan od najjačih njemačkih utopijskih komunista iz radničkih redova, objavio je godinu dana prije svoje glavno djelo *Garancije harmonije i slobode* (1842).

105 K. Marx, *ibid.*, str. 53. Isti taj dijalektički odnos prema problemu "konačnih istina" imao je i Engels kada npr. u svom članku *Položaj Engleske,* objavljenom također u "Njemačko-francuskim godišnjacima", piše da je "svaka socijalna filozofija još potpuno nesavršena sve dotle dok nekoliko stavova postavlja kao svoj konačni rezultat, sve dotle dok još daje Morissonove pilule; nama nisu toliko potrebni goli rezultati koliko *proučavanje;* rezultati nisu ništa bez izvođenja koje je k njima vodilo, to znamo već od Hegela, i rezultati su više nego beskorisni, ako su fiksirani za sebe, ako opet ne postanu premise za daljnji razvitak" (F. Engels, *Položaj Engleske, Rani radovi,* str. 153).

U daljnjem su radu i Marx i Engels ili produbili ili proširili neka pitanja i teme, ali u osnovi koncepcija je do kraja četrdesetih godina bila izgrađena.

Nedugo nakon *Manifesta,* nastaje razdoblje evropskih revolucija u kojima i jedan i drugi aktivno sudjeluju. Marx u Kölnu vodi list "Neue Rheinische Zeitung", a Engels se pridružuje kao ađutant Willichovu korpusu i sudjeluje u posljednjim borbama poražene njemačke revolucije.

U emigraciji u Engleskoj Marx nastavlja sa svojim radom na kritici političke ekonomije. Godine 1859, iste u kojoj izlazi i epohalno Darwinovo djelo *Postanak vrsta prirodnim odabiranjem*, objavljuje i Marx prve rezultate svoje ekonomske analize *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, s poznatim predgovorom u kojemu sažima svoj pogled na historiju. Godine 1864. sudjeluje na osnivačkom kongresu *Prve internacionale* i pomaže dalje u njezinu radu, a 1867. objavljuje prvu knjigu svoga kapitalnog djela *Das Kapital I*. Drugu i treću knjigu nije uspio dokraja završiti i pripremiti za štampu, što je učinio Engels nakon Marxove smrti.

Marx je još u povodu Pariške komune pisao adrese Generalnog savjeta Internacionale, što je objavljeno kao *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) i napravio poznate kritičke bilješke u povodu Gothskog programa nove njemačke socijaldemokracije, koja je nastala ujedinjenjem tzv. ajzenahovaca (Bebel, Liebknecht) i lasalovaca u veljači 1875. Oba su spisa važna za razumijevanje Marxovih shvaćanja o problemu socijalističke revolucije. Oronuo od velikih napora i bolesti, Marx je umro u Londonu 14. III. 1883.

Engels je nakon revolucije dvadesetih godina proboravio u vlastitoj tvrtki u Manchesteru (Ermen & Engels), zdušno pomažući Marxa u njegovim ekonomskim nevoljama i omogućivši mu da može kontinuirano raditi na svom glavnom znanstvenom djelu. Godine 1870. prodao je svoj dio tvornice i definitivno se preselio u London, gdje sve više zamjenjuje Marxa u Internacionali. Engels je u tom razdoblju do svoje smrti i napisao neka svoja glavna djela, koja su važna i za našu problematiku. Prvo je kritičko i polemičko djelo protiv Dühringa, poznato djelo *Anti-Dühring* (*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 1878), zatim *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates* (1884) i *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886). Bilješke o problemima dijalektike u prirodi poslije su bile objavljene pod naslovom *Dialektik der Natur* (1925). Peti kolovoza Engels je umro u Londonu, a njegov pepeo, po njegovoj želji, bio je rasut u moru kod Eastburnea, gdje je rado boravio u danima odmora.

a. Novo filozofsko-antropološko stajalište – čovjek kao biće prakse

Vidjeli smo da je za razumijevanje historijske problematike jedno od bitnih i središnjih pitanja bilo pitanje čovjeka. O njemu je uvijek bila riječ, bez obzira na to je li ga se shvaćalo kao jedinog demiurga ovoga historijskog svijeta ili kao sredstvo nekoga višeg entiteta. Do Marxova su vremena bile dominantne dvije koncepcije: idealizam je u svom najvišem izrazu, njemačkoj klasičnoj filozofiji, sveo čovjeka na idealni, samosvjesni izraz apsoluta, bez obzira na to kako je ovaj apsolut bio shvaćen u Fichteovoj, Schellingovoj ili Hegelovoj transcendentalnoj filozofiji. U aktivitetu te "samosvijesti" vidjeli su i nasljednici Hegela, mladohegelovci, bitnu aktivnu snagu svjetskog procesa, te je materijalna strana bila u velikoj mjeri zapostavljena. Materijalizam, u svomu najvišem i najradikalnijem izrazu u francuskom prosvjetiteljstvu, čovjeka je tretirao kao "dio prirode" koji je, prema tome, bio i podvrgnut uglavnom prirodnim zakonima kao i ostala priroda. Iako su neki od njih (Turgot, Helvétius, Condorcet, a pogotovo nešto kasnije Saint-Simon i Fourier) uočavali važnost i materijalne, proizvodne djelatnosti čovjeka s obzirom na razvoj historije, ipak je u krajnjoj liniji prevladavao stari racionalistički princip da "ideje vladaju svijetom". No pokušaj da se čovjeka što više shvati u njegovu totalitetu, a ne jednostrano kao samo idealno ili samo materijalno biće, bio je značajan domet ovih mislilaca; ali je značenje materijalne, proizvodne prakse ostajalo u drugom planu, neodređeno i koncepcijski nejasno i neprodubljeno.

Mislioci koji su neposredno djelovali na Marxov i Engelsov razvoj nisu također, osim Hessa, bitnije pridonijeli razrješavanju toga temeljnoga filozofskog pitanja. Feuerbachovo značenje bilo je u tome što je Hegelovoj i mladohegelovskoj koncepciji čovjeka kao samosvijesti suprotstavio koncepciju čovjeka kao osjetilnog bića, i jedino je Hess dolazio do kompleksnijeg shvaćanja čovjeka kao bića prakse. Zato je Marx mogao, produbljujući to stajalište prakse, tako paradigmatički koncizno i duboko zaključiti u svojim tezama o Feuerbachu da je "glavni nedostatak svega dosadašnjeg materijalizma (uključujući i Feuerbachov), što predmet stvarnost, osjetilnost shvaća samo u obliku objekta ili opažanja, a ne kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu, ne subjektivno. Stoga je *djelatnu* stranu, nasuprot materijalizmu, apstraktno razvio idealizam, koji naravno ne zna za stvarnu, osjetilnu djelatnost kao takvu."[106]

---

106 K. Marx, *Prva teza o Feuerbachu, Rani radovi,* str. 337. Moram napomenuti da je u tom razdoblju i Engels dolazio do sličnih stavova, ali je teorijska razrada i duboko koncipiranje problematike prakse ipak Marxovo djelo. Nema sumnje da je Marx bio snažniji mislilac, što mu je Engels i priznavao. Ali da su to bila i Engelsova stajališta, vidi se iz *Svete porodice* i *Njemačke ideologije,*

U tim mislima sadržan je novi filozofski stav, koji sa svojim konzekvencijama, označuje, nakon vrijedna rezultata francuskih prosvjetitelja i njemačkih idealista, novi pogled na čovjeka i njegovu historiju. U njemu je sadržan ne sam spoznajnoteoretski novum da se karakter i razvoj ljudske spoznaje ne može razumjeti samo iz pasivističke tradicionalne teorije odraza, nego i ontološki novum da je historijsko-prirodni svijet od čovjeka stvoreni svijet, rezultat njegove praktičke preobrazbe prirodnog svijeta. Jednako tako da je i njegov historijski svijet rezultat njegove revolucionarne historijske prakse, pri čemu, kako ćemo vidjeti, stupanj njegove praktičke djelatnosti uvjetuje i karakter društvenih struktura i društvenih odnosa, pa prema tome i označava okvire čovjekovih historijskih mogućnosti.

Čovjek dakle "nije samo prirodno biće, nego *ljudsko* prirodno biće, tj. biće koje postoji za sebe, stoga *rodno* biće koje se kao takvo mora potvrditi i manifestirati kako u svom bivstvu, tako i u svom znanju. Niti su, dakle, *čovjekovi* predmeti prirodni predmeti kako su neposredno dani, niti je *čovjekovo* osjetilo, kakvo ono jest, neposredno, predmetno, *čovjekova* osjetilnost, čovjekova predmetnost. Priroda ni objektivno ni subjektivno nije neposredno adekvatno dana *čovjekovu biću*. A kako sve prirodno mora *nastati*, tako i *čovjek* ima svoj akt nastajanja, *historiju*, koja je njemu, međutim, znana i koja je stoga akt nastajanja koji se kao akt nastajanja svjesno ukida. Historija je prava prirodna historija čovjeka."[107]

Rodno biće čovjeka (Gattungswesen) jest dakle njegova *slobodna svjesna djelatnost*, njegovo proizvođenje historijskog svijeta. Zato i u načinu njegove životne djelatnosti, njegove historijske prakse, leži i cjelokupan karakter čovjeka, njegov rodni karakter. U tome je bitna razlika između čovjeka i životinje, koja također "proizvodi", ali samo ono što neposredno treba za sebe i za svoje mlado; ona je ujedno i jedinstvena sa svojom životnom djelatnošću te se od nje ne razlikuje, dok čovjek

---

koje su zajednici pisali. Zato u prikazu osnovnih filozofskohistorijskih koncepcija navodim i Engelsova osnovna stajališta. Razlog nije samo taj što je u posljednjih nekoliko decenija postala moda da se ta dva mislioca suprotstavljaju i Engelsa "optužuje"gotovo za sve nedaće marksizma u staljinističkoj epohi. Razlog je i taj što objektivnija analiza Engelsovih djela pokazuje da on u biti nikada nije napuštao temeljne stavove o praksi i da je s Marxom pisao nekoliko najvažnijih djela za razumijevanje njihova pogleda na čovjeka i historiju. Time ne želim reći da nije u njega postojalo nepreciznih i nerazrađenih stavova koji su se mogli i drukčije tumačiti, ali takvih nepreciznih stajališta ima i u samoga Marxa. Ja uvijek nastojim kod svih mislilaca, pa tako i kod Marxa i Engelsa, ukazati i interpretirati ona stajališta za koja držim da najbolje reprezentiraju njihovu misao i da su ono najbolje i najizvornije u njihovu stvaralaštvu.

107 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi, Rani radovi,* str. 325.

ima svjesnu životnu djelatnost, jer i samu djelatnost čini predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. Životinja proizvodi jednostrano, nagonski jednolično, "dok čovjek proizvodi univerzalno; ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi i kad je slobodan od fizičke potrebe i istinski proizvodi tek oslobođen od nje; ona proizvodi samo za sebe, dok čovjek reproducira cijelu prirodu, njezin proizvod pripada neposredno samo njezinu fizičkom tijelu, dok se čovjek slobodno suprotstavlja svom proizvodu. Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste kojoj pripada, dok čovjek znade proizvoditi prema mjeri svake vrste i znade svagdje dati predmetu inherentnu mjeru; zato čovjek oblikuje i prema zakonima ljepote."[108]

Čovjek je kao posebno rodno biće, koje se razlikuje od ostalih bića prirode, slobodno, univerzalno, svestrano biće koje se prema stvarnosti odnosi na svestran, totalan način. Čovjek kao biće prakse totalno je biće, jer se prema svom predmetu, prema prirodi i drugom čovjeku odnosi na svestrani način, jer je njegova djelatnost, praksa, razumljiva samo kao jedinstvo intelektualne, umne, svjesne i predmetne, osjetilne djelatnosti. I poslije je Marx potvrđivao taj svoj fundamentalni stav o čovjeku kao biću prakse, kao jedinstva misaone i osjetilne djelatnosti, pišući da i "pauk obavlja radove slične tkalčevim, a gradnjom svojega saća pčela postiđuje ponekog ljudskog graditelja. Ali što unaprijed odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele, jest da je on svoju gradnju izradio u glavi prije nego što će je izgraditi u vosku. Na završetku procesa rada izlazi rezultat kakav je na početku procesa već postojao u radnikovoj zamisli, dakle idealno. Ne postiže on samo promjenu oblika prirodnih stvari; on u njima ostvaruje i svoju svrhu koja mu je znana, koja poput zakona određuje put i način njegova rađanja, i kojoj mora podčiniti svoju volju."[109]

U ljudskoj historiji priroda dakle postaje čovjekovom prirodom koja je preobražena ljudskim radom, *te se u tom uzajamnom odnosu mijenja i sam čovjek*. Historija njegovih osjetila i njihove preobrazbe simultani je proces kome je osnova praktično odnošenje čovjeka prema prirodi i prema drugom čovjeku. I tako ljudska osjetila nisu jednom zauvijek dane karakteristike i sposobnosti, kao što je to pretpostavljao stari materijalizam. *Stvaranje ljudskih pet osjetila jest posao cjelokupne dosadašnje svjetske historije*. Kao što praksa glazbe budi i razvija čovjekov muzikalni smisao, tako za nemuzikalno uho glazba nema nikakav smisao, nije njegov predmet. Prema tome, priroda koja postaje u historiji jest stvarna čovjekova priroda i zato je historija industrije, predmetne, os-

108 K. Marx, *ibid.*, str. 251-252.

109 K. Marx, *Kapital I*, Zagreb, 1947, str. 135.

jetilne preobrazbe prirode otvorena knjiga ljudskih suštinskih snaga, osjetilno dana ljudska psihologija. I upravo zato "što za čovjeka socijalista *cjelokupna takozvana svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću čovjekova rada, ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledan neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samog sebe, o svom *procesu nastajanja*."[110]

To produbljeno stajalište prakse bitni je novum što ga Marx sa svojim prijateljem Engelsom unosi u filozofsku problematiku čovjeka i njegove historije. Da je historija čovjekovo djelo, znali su mnogi mislioci i prije Marxa. Ali nitko nije dublje shvatio prirodu čovjekove preobražavalačke prakse u kojoj čovjek mijenja ne samo prirodu nego i samoga sebe. Poslije ćemo vidjeti i daljnje teorijske posljedice koje proizlaze iz ovoga fundamentalnog stava, a sada navedimo još samo jedan stav Engelsa iz kasnijeg razdoblja; često se naime krivo interpretiralo Engelsa kao da je u tretiranju problematike mišljenja napustio ovaj stav i prešao na teoriju odraza. U svojim bilješkama za probleme dijalektike u prirodi Engels je pisao da su "prirodna znanost, baš kao i filozofija, dosad potpuno gubile iz vida utjecaj čovječje djelatnosti na njegovo mišljenje. One poznaju, s jedne strane, samo prirodu, a s druge strane, samo mišljenje. Ali bitnu i najbližu osnovu čovječjeg mišljenja ne čini priroda kao takva, nego je čini *upravo mijenjanje prirode od strane čovjeka.* Čovjekova inteligencija rasla je razmjerno tome kako se čovjek učio mijenjati prirodu. Prema tome naturalističko shvaćanje historije, kakvo nalazimo u manjoj ili većoj mjeri kod Drapera i drugih prirodoslovaca, prema kojemu, tobože, isključivo priroda utječe na čovjeka, te uvijek isključivo prirodni uvjeti određuju njegov historijski razvitak, jednostrano je, i ono zaboravlja da, obratno, i čovjek djeluje na prirodu, da je mijenja, da sam sebi stvara nove uvjete opstanka. Od "prirode Njemačke iz doba Germana preostalo je vraški malo. Površina zemlje, klima, vegetacija, fauna, pa i sami ljudi, neizmjerno su se izmijenili, a sve to zahvaljujući ljudskoj djelatnosti, dok su promjene koje su nastale u prirodi Njemačke bez sudjelovanja čovjeka sasvim neznatne."[111]

Shvativši dakle čovjeka kao biće prakse, koja je na svakom stupnju čovjekova razvoja jedinstvo misaone i osjetilne djelatnosti, Marx i Engels prevladali su ne samo jednostranost dotadašnjeg idealizma, koji nije poznavao stvarnu osjetilnu djelatnost, nego i dotadašnjeg materijalizma, koji je subjekt-objekt relaciju zapravo shvaćao kontemplativno. A i tamo gdje su pojedinci, kako smo vidjeli, uočavali i značenje proizvodnje u razvoju čovjeka i društva, nisu uspjeli teorijski osmisliti to stajalište.

110 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi,* str. 286.

111 F. Engels, *Dijalektika prirode,* Zagreb, 1950, str. 181-182.

Ono nije postalo kod njih misao vodilja za razumijevanje historije, tj. stalnih promjena društva i čovjeka, nego su u krajnoj liniji ipak pribjegavali odvajanju ideja od cjelokupnog sklopa društvene prakse i u njima gledali glavne pokretače razvoja.

Objekt tako postaje za Marxa ljudski objekt, priroda očovječena priroda, a medijacija je ljudska praksa. U praksi je uvijek dano jedinstvo osjetilnog, osjetilne djelatnosti i misaonog, teorijskog. Historijsko bivstvo čovjeka, a ono jedino i postoji kao takvo, uvijek je dano kao totalitet ljudske prakse, te je cjelokupna tzv. misaona, teorijska, ideološka sfera, kako ćemo vidjeti, ne samo konstitutivni moment toga totaliteta nego se izvan njega ne može uopće niti razumjeti. *Ljudsko je mišljenje uvijek povijesno mišljenje*. Postanak se i djelovanje ideja dakle ne može razumjeti izvan toga cijelog konteksta čovjekove praktičke djelatnosti, izvan konteksta prakse. I zato one i mogu biti djelotvorne samo ako su izraz određene historijske prakse i ako rješavaju probleme upravo te prakse. "Koliko je rješenje teoretskih zagonetki zadatak prakse i praktički posredovano, pisao je Marx u tim svojim ranim bilješkama, pokazuje se npr. na *fetišizmu*. Osjetilna svijest fetišista drukčija je od svijesti Grka, jer je njegovo osjetilno postojanje još drukčije. Apstraktno neprijateljstvo između osjetila i duha je nužno sve dotle dok čovjekovo osjetilo za prirodu, čovjekovo osjetilo prirode, dakle i *prirodno čovjekovo* osjetilo još nije proizvedeno vlastitim čovjekovim radom."[112]

Različita "osjetilna postojanja" čovjeka u njegovoj historijskoj praksi, u njegovoj historiji, osnova su i njegove različite svijesti. Jer i ta svijest ne može u osnovi biti drugo nego svijest njegove vlastite prakse. Čovjek dakle nije neko gotovo biće s dovršenim suštinskim snagama, osjećanjima, mišljenjima i konačno potrebama kako su ga zamišljali ne samo teološki mislioci nego i gotovo svi novovjeki materijalisti. Iz takva shvaćanja je proizašla, inače veoma značajna za to historijsko razdoblje, i teorija društvenog ugovora.

Čovjekova proizvodnja vlastita historijskog svijeta, koji nadmašuje neposredne fizičke potrebe i upravo u tome i jest ljudski svijet, ujedno stvara i nove potrebe. Stvaranje i zadovoljavanje stalno novih potreba činjenica je čovjekove historije na koju su ukazali već mnogi mislioci od starih antičkih filozofa do novovjekih. Time se dakle stvara i bogatstvo ljudskog bića, kao bogatstvo potreba. "Vidimo kako na mjesto nacionalno-ekonomskog *bogatstva i bijede* stupa *bogat čovjek* i *bogata čovjekova* potreba. *Bogat* čovjek je istodobno čovjek kome je *potreban* totalitet čovjekova ispoljavanja života. Čovjek, u kome njegovo vlastito ostvarenje postoji kao unutrašnja nužnost, kao *nužda*. Ne samo čovjekovo *bo-*

112 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi, ibid.*, str. 295.

gatstvo, nego i njegovo *siromaštvo* dobiva – pod pretpostavkom socijalizma – podjednako *ljudsko*, te stoga društveno značenje. Ono je pasivna veza koja čini da čovjek osjeti kao potrebu najveće bogatstvo, *drugog* čovjeka. Vlast predmetnog bića u meni, osjetilno izbijanje moje suštinske djelatnosti jest *strast*, koja na taj način postaje ovdje *djelatnost* moga bića."[113]

I poslije su i Marx i Engels više puta analizirali taj proces ljudskoga rada, kao bitnog momenta prakse, tj. kao osjetilnu djelatnost. U *Kapitalu* je Marx pisao da je rad proces između čovjeka i prirode, proces u kome regulira i nadzire svoju razmjenu materije s prirodom. Prema prirodnoj materiji on istupa kao prirodna sila, i time što tim kretanjem djeluje na prirodu izvan sebe, on ujedno mijenja i svoju vlastitu prirodu. A Engels je u svojim bilješkama ostavio i cijelo jedno poglavlje o ulozi rada u formiranju i razvoju čovjeka. Kad politički ekonomisti kažu da je rad izvor svega bogatstva, treba reći da je on beskrajno više od toga. "On je prvi osnovni uvjet svega ljudskog života, i to u tolikoj mjeri da u izvjesnom smislu moramo reći: rad je stvorio samog čovjeka."[114]

Raščlanjivanjem samoga rada Marx navodi da su njegovi momenti prvo svrsishodna djelatnost, tj. sam rad, predmet na koji rad djeluje i sredstva kojima čovjek djeluje u procesu rada. Sredstva za rad i predmet rada (zemlja, voda itd.) pokazuju se kao sredstva za proizvodnju. Zemlja je čovjeku prvobitni arsenal sredstava za rad. "Ona mu pruža npr. *kamen* kojim se baca, kojim tare, pritiskuje, siječe itd. I *sama zemlja* postaje sredstvo za rad, ali da bi služila kao sredstvo za rad u zemljoradnji, treba opet niz drugih sredstava za rad i relativno već jako razvijena radna snaga. Čim se proces rada makar nešto razvio, već su mu potrebna prerađena sredstva za rad. U najstarijim pećinama gdje su ljudi živjeli nalazimo kameno oruđe i oružje. Osim prerađena *kamena, drveta*, kostiju i školjaka, glavnu ulogu sredstva za rad ima u početku čovjekove historije pripitomljena životinja, dakle životinja već izmijenjena radom, odgojena. Upotrebljavanje i stvaranje sredstava za rad, mada je u klici osobina i nekih životinjskih vrsta, daju *specifično obilježje ljudskog rada*, zbog čega *Franklin* definira čovjeka kao *'a toolmaking animal'*, kao životinju koja pravi alate. Istu važnost koju za upoznavanje iščezlih životinjskih vrsta ima građa fosilnih kostura, imaju i ostaci *sredstava za rad* za rasuđivanje o iščezlim ekonomskim društvenim formacijama. Ekonomske epohe ne razlikuju se po onome *što*

113 K. Marx, *ibid.*, str. 284-285.

114 F. Engels, *Dijalektika prirode*, str. 130. Nešto dalje je Engels pisao da "najprije rad, a za njim i onda zajedno s njim govor – to su oba najbitnija poticaja koji su utjecali tako da se mozak majmuna postupno preobrazio u mozak čovjeka..." (str. 133).

se pravi, nego po tome *kako* se pravi, kojim sredstvima za rad. Sredstva za rad ne samo da su mjerilo za stupnjeve razvitka čovjekove radne snage već nam otkrivaju i društvene odnose u kojima se radi."[115]

Pokretačka snaga historije ne može dakle biti ništa drugo nego sam čovjek. Historija je od čovjeka stvorena historija, ona je njegovo eminentno djelo. Ali taj čovjek nije niti samo "samosvijest", "jedini" ili samo "biće koje misli", niti je samo dio prirode u kome se prelamaju prirodne zakonitosti, nego je eminentno stvaralačko biće i u svomu duhovnom i u svomu osjetilnom postojanju. Čovjek je dakle biće prakse, kojim pojmom su se prevladale jednostranosti dotadašnjeg i materijalizma i idealizma. Tek analizom prakse kao jedinstva duhovne i osjetilne djelatnosti dolazimo do onog rezultata koji se u vezi s Marxovim i Engelsovim filozofskohistorijskim konceptom uglavnom navodi. Materijalističko shvaćanje historije ima u novomu filozofskom konceptu čovjeka kao bića prakse svoj bitni temelj.

b. Prvi element prakse: osjetilna djelatnost

To novo dijalektičko poimanje čovjeka i njegove historije, s još mnogim elementima o kojima će biti riječ, bilo je ne samo misaoni i teorijski završetak jednoga filozofskog procesa koji je svoje teorijske vrhunce imao u francuskomu građanskom prosvjetiteljstvu i njemačkoj građanskoj idealističkoj filozofiji, nego ujedno i prevladavanje imanentnih granica građanske misli uopće. Već smo vidjeli u analizi filozofskohistorijskih koncepcija nekih francuskih mislilaca (Helvétiusa, Rousseaua, a osobito Condorceta), kao i njemačkih (Fichtea, Feuerbacha), da su svojim kozmopolitizmom i humanizmom u izvjesnoj mjeri nadilazili svoje građanske horizonte, bez obzira na to što je u to doba i njihovo građansko stajalište bilo historijski progresivno. Ali tek je jedno novo historijsko stajalište, omogućeno nastankom novih društvenih snaga u krilu građanskoga društva – proletarijata – omogućilo evropskim misliocima da nadiđu građanske horizonte. Marx i Engels su u tome već imali značajne prethodnike, među koje možemo ubrojiti sve dotadašnje socijalističke i komunističke mislioce od Saint-Simona, Bazarda, Enfantina i Fouriera do Proudhona, Weitlinga i Mosesa Hessa.

Međutim, filozofski zasnovati novu socijalnu doktrinu moglo se samo na najboljim filozofskim tradicijama. To je bila izrazita Marxova prednost, a također i Engelsova, što su naslijedili ne samo izvrsne rezultate francuskog prosvjetiteljstva nego i njemačke klasične filozofije. Nastojanje nekih francuskih mislilaca (Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fou-

115 K. Marx, *Kapital I*, str. 136.

rier) da čovjekovu historijsku egzistenciju shvate u totalitetu, kao i veliki rezultati u elaboriranju dijalektike u njemačkoj filozofiji, bili su najznačajnija dostignuća koja su omogućavala nove teorijske prodore. A kad je još Feuerbach razrušio preostala "teološka" ograničenja u njemačkoj idealističkoj dijalektici, a Hess, potaknut Cieszkowskijevom tezom o filozofiji čina, već dolazio do nove filozofske pozicije o čovjeku kao biću prakse – Marxov i Engelsov put bio je bitno zacrtan.

S jedne strane, prihvativši dijalektiku na materijalistički način, oslobodili su je idealističkog deduktivizma i konstruktivizma, te je u njihovim rukama postala revolucionarna metoda mišljenja. "U svom mistificiranom obliku dijalektika je postala njemačkom modom, jer se činilo da ona može preoblikovati stvarnost. U svom racionalnom obliku ona izaziva ljutnju i užasavanje buržoazije i njenih doktrinarnih zastupnika, jer u pozitivno razumijevanje postojećeg stanja unosi ujedno i razumijevanje njegove negacije, njegove nužne propasti; jer svaki postali oblik shvaća u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani; jer se ničim ne da tutorisati i jer je u svojoj suštini kritička i revolucionarna."[116]

Tako su mogli zaključivati mislioci koji nisu bili sputani nikakvom potrebom obrane bilo kojega društvenog sistema: niti feudalnog, niti buržoaskog, niti komunističkog – kao, po mišljenju mnogih, definitivnog rješenja ljudskih odnosa i zagonetke historijskog opstojanja. Marx, svakako dublji mislilac od Engelsa i ujedno jedan od najgenijalnijih mislilaca svoga stoljeća, produbljuje koncepciju čovjeka kao bića prakse te njegovi *Ekonomsko-filozofski rukopisi* (1844) i *Teze o Feuerbachu* (1845) ostaju onaj genijalni uzlet misli i filozofski dokument od kojega započinje nov pogled na čovjeka i njegovu historiju.

Kada su Marx i Engels bili odlučili prikazati svoje novo stajalište i sami temeljitije raščistiti s tim problemima, a to rade u *Njemačkoj ideologiji*, nisu se vraćali na teorijske pretpostavke o čovjeku kao biću prakse – iako je djelo prožeto naravno tim fundamentalnim stavom – nego

---

116 K. Marx, *Predgovor drugom izdanju Kapitala I,* Zagreb, 1947, str. LXIV. Engels je kasnije u svom djelu o Feuerbachu pisao slično: "Time je ponovo bila prihvaćena revolucionarna strana Hegelove filozofije i ujedno oslobođena od idealističkih optoka koji su kod Hegela bili smetnja da se ona dosljedno provodi. Velika osnovna misao da svijet ne treba shvatiti kao kompleks gotovih *stvari,* nego kao kompleks *procesa* u kome se prividno stabilne stvari, isto kao i njihove mislene slike u našoj glavi, pojmovi, neprekidno mijenjaju, nastaju i nestaju, pri čemu pored sve prividne slučajnosti i usprkos svemu trenutnom nazadovanju, naposljetku ipak pobjeđuje progresivni razvitak – ta velika osnovna misao, naročito od Hegela ovamo, toliko je prešla u običnu svijest da joj u tako općem obliku jedva tko još protivrječi. Ali priznati je u frazi i stvarno je provoditi u svakom pojedinom slučaju i u svakoj oblasti koja se istražuje to su dvije razne stvari" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije,* K. Marx i F. Engels, *Izabrana djela, II,* Zagreb, 1950, str. 259).

nastavljaju na teorijskim konzekvencijama koje su proizlazile iz toga temeljnog i novog stava.

Kritički se odnoseći prema svojim donedavnim mladohegelovskim prijateljima B. Baueru, M. Stirneru i ostalima, Marx i Engels započinju svoje izlaganje konstatacijom da se ne može polaziti u shvaćanju historije od nekih proizvoljnih, nego od stvarnih pretpostavaka, a to su stvarni individuumi. Prva je dakle pretpostavka cijele ljudske historije egzistencija živih ljudskih individuuma, te je prvo što treba konstatirati tjelesna organizacija tih individuuma i njihov odnos prema prirodi. "Ljude možemo razlikovati od životinja po svijesti, religiji ili po čemu god hoćemo. Oni sami se počinju razlikovati od životinja onda, kad počnu *proizvoditi* sredstva za život – to je korak koji je uvjetovan njihovom tjelesnom organizacijom. Time što proizvode svoja sredstva za život, ljudi proizvode indirektno i sam materijalni život."[117]

Analizom prakse kao osjetilne djelatnosti, analizom rada, Marx je mogao konstatirati da su upravo ta sredstva rada, sredstva za proizvodnju, onaj dinamični materijalni element o kojemu ovisi ne samo proizvodnja nego i odnosi ljudi u toj proizvodnji. Na taj je način Marx ustvrdio stvarnu osnovu životnog procesa ljudi, osnovu koja se empirijski može konstatirati i koja sačinjava bivstveno jaču stranu čovjekove egzistencije. Jer razvojem tih proizvodnih sredstava nužno se mijenja i sam način života ljudi, dok oblikovanje neke ideje, ako nema svoju adekvatnu društvenu osnovu, ostaje puka historijska iluzija.

U svom pismu Annenkovu iz prosinca 1846, dakle neposredno nakon dovršavanja *Njemačke ideologije*, Marx je pisao da ako se uzme određeni stupanj razvitka proizvodnih sredstava, imamo i određeni oblik razmjene i potrošnje; ako uzmemo određeni razvitak proizvodnje, razmjene i potrošnje, imamo određeni društveni poredak, određenu organizaciju obitelji, staleža ili klase, jednom riječju, određeno građansko društvo. Proizvodne su snage rezultat praktične energije ljudi, ali je sama ta energija određena onim okolnostima u kojima se nalaze ljudi, proizvodnim snagama koje su već stečene. "Zahvaljujući toj jedinstvenoj činjenici da svako naredno pokoljenje zatječe proizvodne snage, koje je steklo ranije pokoljenje, i koje mu služe kao sirovina za nove proizvodnje – zahvaljujući toj činjenici stvara se veza u ljudskoj historiji, stvara se historija čovječanstva, koja je utoliko više historija čovječanstva, ukoliko su se više razvile proizvodne snage ljudi, a prema tome i njihovi društveni odnosi. Otuda nužan zaključak: društvena historija ljudi uvijek je samo historija njihova individualnog razvitka, bili oni toga svjesni ili ne. Njihovi materijalni odnosi tvore osnovu svih njihovih odnosa.

117 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija, Rani radovi,* str. 365.

Ti materijalni odnosi samo su nužni oblici u kojima se ostvaruje njihova materijalna i individualna djelatnost."[118]

Otkrivajući dakle taj realni, materijalni dinamični element ljudskog bivstvovanja, čovjekove prakse, Marx i Engels su mogli u razvoju toga bitnog elementa, sredstava za proizvodnju, koji se, kako su govorili, empirijski može ustvrditi za svaku historijsku epohu, pronaći bitnu pokretačku snagu društvenog procesa. Time je bilo omogućeno da se i historijski proces shvati ne kao neki kaotičan nego u biti determinirani, zakoniti proces barem u svojoj osnovi. Njegovu zakonitost narušavaju mnogi drugi momenti, o čemu će još biti riječi.

Prema tome, koncepcija čovjeka kao bića prakse u osnovi je svih tih razmatranja. Iz analize prakse proizlazi koncipiranje čovjekove proizvodnje, sredstava za proizvodnju kao elemenata te prakse, odnosa koji se time u tom praktičnom oblikovanju života stvaraju i svijesti o toj proizvodnji i cjelokupnom životu. I samu historijsku svijest možemo, kako ćemo poslije vidjeti, razumjeti samo iz totaliteta ljudskog postojanja, iz totaliteta čovjekove prakse. "Način, dakle, na koji ljudi proizvode sredstva za život zavisi prije svega od stanja samih sredstava za život, onih koja su zatečena i onih koja treba da budu reproducirana. Ovaj način proizvodnje ne treba promatrati samo sa stajališta da je on reprodukcija fizičke egzistencije individuuma. Ne, on je štoviše već jedan određeni način djelovanja ovih individuuma, određeni način ispoljavanja njihova života, njihov određeni *način života*. Kako individuumi ispoljavaju svoj život, takvi jesu. To što oni jesu, poklapa se s njihovom proizvodnjom, kako s time što proizvode, tako i s time *kako* proizvode. Što su individuumi, to zavisi dakle od materijalnih uvjeta njihove proizvodnje."[119]

Ljudi prema tome moraju ponajprije osigurati svoju životnu egzistenciju da bismo uopće mogli govoriti o historiji. Prvo historijsko djelo je dakle proizvodnja sredstava za zadovoljenje svih tih životnih potreba, proizvodnja samoga materijalnog života, i to je "uistinu historijsko djelo, osnovni uvjet cijele historije, koji mora biti ispunjavan svakog dana i svakog sata, danas kao i prije hiljade godina, da bi se ljudi samo održali na životu."[120]

Druga se činjenica sastoji u tome da zadovoljenje određenih potreba, aktivnost zadovoljavanja i već stečeno oruđe zadovoljavanja vodi novim potrebama, te je to proizvođenje novih potreba također jedno od primarnih historijskih djela.

---

118 K. Marx, *Pismo Annenkovu*, Bruxelles, 28. decembra 1846, *Rani radovi*, str. 433.

119 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija, Rani radovi*, str. 365.

120 K. Marx i F. Engels, *ibid.*, str. 372.

Treća činjenica je odnos muškarca i žene, roditelja i djece, jednom riječju, stvaranje i egzistencija porodice. Porodica je u početku jedini društveni odnos koji poslije, kad umnožene potrebe proizvode nove društvene odnose, postaje podređeni društveni odnos te se mora prikazivati prema postojećim empirijskim činjenicama, a ne prema "pojmu porodice", kako se to običavalo u Njemačkoj. Te tri strane društvene djelatnosti treba upravo tako i shvatiti, kao tri strane ili tri "momenta" koji postoje od samih početaka historije i prvih ljudi i traju do danas. "U proizvodnji, dakle, ljudi ne utječu samo na prirodu nego i jedan na drugoga. Oni mogu proizvoditi jedino radeći zajedno na određeni način i razmjenjujući svoje radove među sobom. Da bi proizvodili, oni stupaju u određene međusobne veze i odnose, i samo u granicama ovih društvenih veza i odnosa vrši se njihov utjecaj na prirodu, obavlja se proizvodnja.

Prema različitom karakteru sredstava za proizvodnju bit će, naravno, različiti i ovi društveni odnosi u koje proizvođači međusobno stupaju i uvjeti u kojima razmjenjuju svoje radove i sudjeluju u cjelokupnom aktu proizvodnje. S pronalaskom novoga ratnog oruđa, vatrenog oružja, nužno se izmijenila cijela unutrašnja organizacija vojske, promijenili su se odnosi u kojima pojedinci čine vojsku i mogu djelovati kao vojska, izmijenio se i međusobni odnos raznih vojska.

Društveni odnosi, u kojima pojedinci proizvode, *društveni odnosi proizvodnje mijenjaju se, dakle, i preobražavaju se s promjenama i razvitkom materijalnih sredstava za proizvodnju, proizvodnih snaga. Odnosi proizvodnje u svojoj cjelini čine ono što se zove društveni odnosi, društvo, i to društvo na određenom, historijskom stupnju razvitka*, društvo osobitog karaktera kojim se ono razlikuje od drugoga. *Antičko* društvo, *feudalno* društvo, *buržoasko* društvo jesu takve cjeline odnosa proizvodnje od kojih svaka za sebe obilježava ujedno zaseban stupanj razvoja u historiji čovječanstva."[121]

Otkrićem te dinamike razvoja i odnosa proizvodnih snaga i odnosa ljudi u samom procesu proizvodnje Marx i Engels su otkrili onu čvrstu točku koja se za svaki historijski period mogla empirijski, znanstveno utvrditi. To je bila prava Arhimedova točka za razumijevanje historijskog procesa, onaj jači dio historijskog bivstva čovjekova, njegove preobražavalačke i stvaralačke prakse. Prvu sintezu toga svog novog shvaćanja pokušali su dati već u *Njemačkoj ideologiji*, navodeći da se to shvaćanje historije zasniva na tome da se prikaže stvarni proces proizvodnje, polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života i da se način saobraćanja, način odnošenja ljudi i grupa međusobno, koji je povezan s ovim načinom proizvodnje i od njega proizveden, tj. građansko

121 K. Marx, *Najamni rad i kapital, Izabrana djela I,* str. 66-67.

društvo (u Hegelovoj terminologiji) na njegovim različitim stupnjevima shvati kao osnova historije. Da se iz tih odnosa prikažu i ostali politički oblici (država itd.) kao i teorijski proizvodi i oblici svijesti, religija, filozofija, moral itd. Tek se tako stvar može prikazati u njezinu totalitetu, dakle kao dijelovi, momenti jedinstvene ljudske prakse, a time i uzajamno djelovanje tih različitih strana. To shvaćanje historije stalno ostaje na stvarnom tlu historije, ne objašnjava praksu iz ideje, nego formaciju ideja iz njihove materijalne prakse te dolazi do rezultata da se svi oblici i proizvodi svijesti ne mogu poništiti ili prevladati duhovnom kritikom, nego samo praktičkim prevratom realnih društvenih odnosa.

Nije dakle kritika, a najmanje kritička kritika, nego revolucija pokretačka snaga historije, a također i religije, filozofije i ostale teorije. To shvaćanje pokazuje da se historija ne rastvara u "samosvijesti", nego da se u njoj na svakom stupnju zatječe materijalni rezultat, suma proizvodnih snaga, kao i historijski stvoren odnos ljudi prema prirodi i međusobno. Da svaka generacija nasljeđuje masu proizvodnih snaga, kapitala i okolnosti koje ona dalje modificira, ali joj ujedno te okolnosti propisuju njezine vlastite životne uvjete, tako da te okolnosti isto toliko čine ljude, koliko i ljudi okolnosti. Ova suma proizvodnih snaga, kapitala i socijalnih oblika saobraćanja, koju svaka individua i svaka generacija zatječe kao nešto dano, realna je osnova onoga što su filozofi predočivali kao "supstanciju", "suštinu čovjeka", "bivstvo čovjeka" i slično. Ti zatečeni životni uvjeti različitih generacija odlučuju također hoće li revolucionarni potres, koji se periodično vraća u historiji, biti dovoljno jak ili ne da sruši osnovu svega postojećeg, i ako materijalni elementi toga totalnog prevrata, tj. određene proizvodne snage, i, s druge strane, određena revolucionarna masa koja ustaje protiv dotadašnje cjelokupne "proizvodnje života", ako "ti elementi ne postoje, to je, kako to pokazuje historija komunizma, za praktički razvitak sasvim svejedno, da li je *ideja* toga prevrata izrečena već stotinu puta."[122]

U tome se dakle vidi i slabost i jakost čovjekove duhovne djelatnosti, čovjekovih ideja, koje su sastavni dio, moment prakse kao totaliteta čovjekove egzistencije. Pojedine ideje mogu i nebrojeno puta nastati u historijskom životu čovjeka, ali ako nisu izraz određenih stvarnih proturječja čovjekove prakse i realnih mogućnosti njihova ostvarenja koje su u toj praksi dane – one ostaju samo lijepe želje i iluzije. Ali tamo gdje one odgovaraju određenom revolucionarnom stanju, tamo one isto tako mogu postati materijalna snaga kada ovladaju masama.

To novo shvaćanje historije, taj novi filozofskohistorijski koncept, Marx je najjezgrovitije formulirao desetak godina poslije u svom toliko

122 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija, Rani radovi,* str. 385.

poznatom i ujedno najviše citiranom predgovoru *Prilogu kritici političke ekonomije* (1859), pa ga i mi moramo navesti.

"U društvenoj proizvodnji svoga života, pisao je Marx, ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga. Cjelokupnost tih odnosa proizvodnje sačinjava ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu, na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni oblici društvene svijesti. Način proizvodnje materijalnog života uvjetuje proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće. Ne određuje svijest ljudi njihovo bivstvo, već obratno, njihovo društveno bivstvo određuje njihovu svijest. Na izvjesnom stupnju svoga razvitka dolaze materijalne proizvodne snage društva u protivrječje s postojećim odnosima proizvodnje, ili, što je samo pravni izraz za to, s odnosima vlasništva, unutar kojih su se dotada kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije. S promjenom ekonomske osnove vrši se sporije ili brže prevrat čitave ogromne nadgradnje. Pri promatranju ovakvih prevrata mora se uvijek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uvjetima proizvodnje, koji se dade konstatirati s točnošću prirodnih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umjetničkih ili filozofskih, ukratko, ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba i borbom ga rješavaju. Kao što nekog individuuma ne ocjenjujemo po onome što on o sebi misli da jest, tako ni o takvoj prevratnoj epohi ne možemo objašnjavati iz protivrječnosti materijalnog života, iz postojećeg sukoba izmedu društvenih proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje. Nikada neka društvena formacija ne propada prije no što budu razvijene sve proizvodne snage, za koje je ona dovoljno prostrana, i nikad novi, viši odnosi proizvodnje ne nastupaju prije nego što se materijalni uvjeti njihove egzistencije nisu već rodili u krilu samog starog društva. Stoga čovječanstvo postavlja sebi uvijek samo one zadatke koje može riješiti, jer, kad točnije promatramo, uvijek ćemo naći, da se sam zadatak rada samo tamo gdje materijalni uvjeti za njegovo rješenje već postoje ili se bar nalaze u procesu svog nastajanja. U velikim obrisima mogu se azijatski, antički, feudalni i moderni buržoaski način proizvodnje označiti kao progresivne epohe ekonomske društvene formacije. Buržoaski odnosi proizvodnje su posljednji antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, ne antagonistički u smislu individualnog antagonizma, nego antagonizma koji potječe iz društvenih životnih uvjeta individuuma, ali u isti mah proizvodne snage, koje se razvijaju u krilu buržoaskog društva, stvaraju materijalne uvjete za rješenje tog antagonizma. Zato se tom društvenom formacijom završava prethistorija ljudskog društva."[123]

U navedenom tekstu, kao i svakoj velikoj sintezi, Marx nije mogao suptilnije i šire razrađivati cjelokupnu problematiku, što je u velikoj mjeri bio učinio u djelima iz četrdesetih godina. Kako ta djela nisu bila sve do tridesetih godina našeg stoljeća poznata, osim prvog dijela *Njemačke ideologije* o Feuerbachu, što ga je objavio D. Rjazanov u "Arhivu K. Marxa i F. Engelsa", sv. 1, god. 1926, taj tekst je, uz neke kasnije Engelsove, bio glavni izvor za tumačenje materijalističkog shvaćanja historije. A kako su te interpretacije često potjecale od pojedinaca koji nisu imali solidno poznavanje svih teorijskih i filozofskih pretpostavaka s kojih je Marx polazio, jednostranosti i vulgarizacije bile su veoma česte i gotovo su prevladavale. Zato je i Engels, kako ćemo vidjeti, pri kraju života morao češće intervenirati i ispravljati pogrešna tumačenja.

U vezi s tim potrebno je navesti nekoliko problema. Već s obzirom na prvu rečenicu potrebno je istaknuti da je Marx (kao i Engels) i prije bio konstatirao da čovjek stupa u određene društvene odnose koji ne zavise od njegove volje. On ih historijski zatječe te je na neki način bačen u te odnose, ali ne, kako je poslije držao Heidegger, da je "bačen u svijet", nego *uvijek* u određene odnose proizvodnje, određene društveno-ekonomske odnose, te je čovjek u osnovi "ansambl društvenih odnosa" (Marx). Ta činjenica uvjetuje da se čovjek upravo zato ne odnosi na jednak način prema svijetu, nego na veoma različit, već prema mjestu u tim društvenim odnosima na kojem se nalazi i prema karakteru samih društvenih odnosa.[124]

Međutim, problem koji je izazvao velike polemike i neslaganja u marksizmu i oko njega u vezi je s drugim stajalištem – da je ekonomska struktura društva realna osnova na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i da svijest ljudi ne određuje društveno bivstvo, nego da društveno bivstvo određuje društvenu svijest. Ne poznavajući cjelokupnu Marxovu misaonu zgradu, a osobito problematiku čovjeka kao bića prakse, mnogi su interpreti to shvatili u smislu teorije odraza, koja je jedno vrijeme bila dominantna spoznajna teorija u marksizmu, a koju su Marx i Engels u biti svojim stavom prakse prevladali, da je cjelokupna "nadgradnja" jednostavni odraz materijalne, ekonomske osnove, "baze".

123 K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Oekonomie,* Stuttgart, 1907, str. LV-LVI.

124 Da inače taj odnos društvenih okolnosti i čovjeka treba dijalektički shvatiti, Marx i Engels su više puta formulirali. Još u Trećoj tezi o Feuerbachu Marx je pisao da "materijalističko učenje o mijenjanju okolnosti i odgoju zaboravlja da ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgajatelj mora biti odgajan. Stoga ono mora dijeliti društvo na dva dijela – od kojih je jedan iznad društva. Podudarnost mijenjanja okolnosti i ljudske djelatnosti ili samopromjene može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao revolucionarna praksa" (K. Marx, *Treća teza o Feuerbachu, Rani radovi,* str. 338).

Time su ne samo osporili kreativnu, često i anticipirajuću ulogu te društvene nadgradnje, nego su i samo društveno bivstvo rascijepili na dvije sfere koje se nalaze u jednosmjernom, mehaničkom odnosu zavisnosti. Dijalektika je tako bila izgnana iz te u najvećoj mjeri dijalektičke sfere bivstva, te je cijeli koncept društvenog bivstva bio sveden na pojednostavljenu i formaliziranu shemu.

Iako je sve ono što sam bio iznio u vezi s Marxovom analizom čovjeka kao bića prakse dovoljno i bitno da se uvidi neispravnost toga nedijalektičkog tumačenja odnosa "baze" i "nadgradnje", potrebno je ipak navesti i nekoliko kasnijih Engelsovih intervencija. Odgovarajući J. Blochu u jednom pismu iz 1890, Engels navodi da su on i Marx sigurno djelomično krivi što mnogi pridaju ekonomskoj strani veću važnost nego što joj pripada. Mi smo morali, pisao je Engels, nasuprot protivnicima jače naglašavati ovaj glavni princip, koji su oni negirali, te nije bilo uvijek vremena i prilike da se dovoljno obrade i drugi momenti koji sudjeluju u tom uzajamnom djelovanju. "Prema materijalističkom shvaćanju historije, određujući moment u historiji u *posljednjoj instanci* je produkcija i reprodukcija stvarnog života. Ni Marx ni ja nismo nikada tvrdili nešto više. Kada pak netko to izvrće u tom smislu da je ekonomski moment *jedini* koji određuje, onda on pretvara ovaj stav u apstraktnu, apsurdnu frazu, koja ništa ne kaže. Ekonomsko stanje je osnova, ali različiti momenti nadgradnje – politički oblici klasne borbe i njezini rezultati – ustavi, koje donosi pobjednička klasa nakon dobivene bitke, itd. – pravni oblici, a pogotovo refleksi svih tih stvarnih borba u mozgu sudionika, političke, pravne, filozofske teorije, religiozna shvaćanja i njihov daljnji razvoj u sisteme dogma – sve to također utječe na tok historijskih borba i određuje u mnogim slučajevima pretežno njihov *oblik*. Postoji uzajamno djelovanje svih tih momenata, u kojem se konačno ekonomsko kretanje probija kao nužnost kroz sve to mnoštvo slučajnosti (tj. stvari i događaja, čija je međusobna unutrašnja veza tako daleka ili se tako teško može dokazati da je možemo smatrati kao da ne postoji, zanemariti je). Inače bi primjena teorije na bilo koji historijski period bila lakša, nego rješenje jednostavne jednadžbe prvog stepena."[125]

Jednako tako u pismu C. Schmidtu iz 1890. Engels upozorava da politička sila, država, zbog svoje imanentne relativne samostalnosti, reagira također na uvjete i tok proizvodnje. To je uzajamno djelovanje dviju nejednakih sila, pri čemu ekonomsko kretanje uglavnom sebi probija put, ali mora pretrpjeti povratno djelovanje od političkog kretanja. "Povratno djelovanje državne sile na ekonomski razvitak može biti trostru-

125 *Pismo F. Engelsa Josephu Blochu od 21. sept. 1890,* K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma,* Zagreb, 1987, str. 322-323.

ko: ona se može vršiti u istom pravcu, tako da stvar ide brže; ona može djelovati suprotno, onda ona danas kod svakog velikog naroda mora zauvijek propasti; ili ona može ekonomskom razvitku neke pravce presjeći, a druge propisati – ovaj se slučaj konačno svodi na jedan od prethodnih. Ali je jasno da u slučajevima II i III politička sila može nanijeti ekonomskom razvitku velike štete i golemo rasipanje snage i materijala.

Tome još treba dodati slučaj osvajanja i brutalnog uništavanja ekonomskih pomoćnih izvora, zbog čega je ranije mogao ponekad propasti jedan cijeli ekonomski lokalni i nacionalni razvitak. Taj slučaj ima danas najčešće suprotno djelovanje, bar kod velikih naroda: pobijeđeni trajno dobiva ekonomski, politički i moralno ponekad više nego pobjednik."[126]

Druge neke probleme u vezi ne samo s ovim tekstom nego uopće s filozofskohistorijskom koncepcijom Marxa i Engelsa, kao što je problem društvene svijesti i društvenog bivstva ili revolucije, prikazujemo i obrazlažemo u sljedećim poglavljima.

c. Drugi element prakse: duhovna djelatnost

Vidjeli smo da su Marx i Engels obogatili filozofsko-antropološku problematiku svojom koncepcijom čovjeka kao bića prakse i da su analizom bitnog elementa te prakse, osjetilne, materijalne, ekonomske djelatnosti otkrili stvarnu osnovu historijske egzistencije čovjeka, onu sferu bivstvovanja čiji neprekidni razvoj dovodi do promjena i u svim ostalim sferama društvenog postojanja. Vidjeli smo također da to nije jednostavan odnos zavisnosti, a ponajmanje jednostavan odnos uzroka i posljedice ili pasivnog refleksa i odnosa baze i nadgradnje. Razlog je taj, što ćemo još vidjeti, što u historiji djeluju ljudi obdareni ne samo sviješću nego i svim drugim psihičkim osobinama, pa od njihove sposobnosti anticipacije ili nesposobnosti da uoče karakter stvarnih promjena i potrebu prevladavanja zastarjelih oblika društvenih odnosa, od njihovih strasti, želja, sposobnosti, interesa itd. u mnogome ovise konkretni oblici društvenih procesa.

S druge su strane Marx i Engels svojom koncepcijom prakse jasno ukazali da se sfera materijalnog bivstva i duhovnog bivstva ne mogu

126 F. Engels, *Pismo C. Schmidtu od 27. okt. 1890, Odabrana pisma,* str. 327-328. A u pismu W. Borgiusu Engels je pisao: "Politički, pravni, filozofski, vjerski, literarni, umjetnički itd. razvitak počiva na ekonomskom. Ali svi oni reagiraju jedan na drugi i na ekonomsku osnovu. Nije točno da je ekonomsko stanje *uzrok,* ono što je *jedino aktivno,* a sve drugo samo pasivna posljedica. Nego postoji uzajamno djelovanje na osnovi ekonomske nužnosti koja se u posljednjoj instanciji uvijek probija" (F. Engels, *Pismo W. Borgiusu od 25. jan. 1894, Odabrana pisma,* str. 351). Vidi također Engelsovo pismo F. Mehringu od 14. jula 1893.

dijeliti kao potpuno separatne sfere postojanja. To nisu niti transcendentalne niti samostalne sfere koje mogu jedna bez druge postojati. Jer praksa je dana uvijek u njihovu jedinstvu, bez obzira na to koliko su njezini protagonisti toga svjesni ili ne. Nikada ta sfera svijesti, ideologije uopće, nije i ne može biti proizvod ljudi izvan društvenih odnosa, izvan određene razine ekonomskog razvoja društva, jer takvi ljudi ne postoje. Zato se proizvodnja predodžaba, ideja, svijesti, kako su pisali, prije svega neposredno prepleće s materijalnom djelatnošću i materijalnim odnosima ljudi. "Ljudi su proizvođači svojih predodžbi, ideja itd., ali stvarni, djelatni ljudi, kakvi su uvjetovani određenim razvitkom svojih proizvodnih snaga i njima odgovarajućeg odnosa do njihovih najudaljenijih formacija. *Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjesni bitak, a bitak ljudi je njihov stvarni životni proces*"[127] (istakao P. V.).

U navedenim mislima izražen je temeljni stav Marxa i Engelsa s obzirom na problematiku društvene svijesti, iz kojeg se ponovno vidi da nedijalektička teza o "bazi" i "nadgradnji" ili društvenoj svijesti kao odrazu ekonomske osnove ne odgovara bitnim intencijama njihove teorijske misli. Društvena svijest, osobito u svojim složenijim i suptilnijim oblicima kao što su filozofija, religija, umjetnost i sl. nisu obične percepcije ili odrazi stvarnosti, nego veoma složeni proces čovjekova osmišljavanja svoje egzistencije.

Svijest je svjesno bivstvo, a bivstvo ljudi je njihov stvarni životni proces. U toj misli je sadržano rješenje enigme čovjekova duhovnog bivstva, društvene svijesti, ideoloških oblasti za koje se držalo, a često i danas drži, da imaju u potpunosti samostalnu egzistenciju. Treba dakle polaziti od stvarnih, djelatnih ljudi i stvarnog procesa njihova života da bismo shvatili i ideološke reflekse, odjeke i osmišljavanja toga životnog procesa u njihovim mislima i idejama. Zato "moral, religija, metafizika i ostala ideologija i njima odgovarajući oblici svijesti ne mogu dalje zadržati privid svoje samostalnosti. Oni nemaju historije, nemaju razvitka nego ljudi, koji razvijaju svoju materijalnu proizvodnju i svoj materijalni odnos, mijenjaju zajedno s ovom svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja. Ne određuje svijest život nego život određuje svijest. U prvom načinu promatranja polazi se od svijesti kao od žive individue, a u drugom, koji odgovara stvarnom životu, polazi se od stvarnih, živih individua, a svijest se promatra samo kao *njihova* svijest."[128]

Svijest je dakle od samog početka društveni proizvod i tako će ostati dok god ljudi budu upoće postojali. Sasvim je razumljivo da je ona najprije samo svijest o najbližoj osjetilnoj okolini i ograničenoj povezanosti

127 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija,* ibid., str. 370.

128 K. Marx i F. Engels, *ibid.,* str. 371.

s drugim osobama i stvarima. Jednako je tako ta prvobitna svijest još uvijek primitivna svijest o prirodi koja se u početnim etapama čovjekova razvoja suprotstavlja čovjeku kao tuđa, svemoćna i nedostupna sila, te je i sama svijest gotovo životinjska svijest. Već sam naveo onu izvrsnu mladenačku Marxovu misao da je osjetilna svijest fetišista drukčija od svijesti Grka, jer je njegovo osjetilno postojanje drugačije. Jer, ljudi ne samo da proizvode i društveno djeluju, ne samo da su u određenim međusobnim odnosima u tom procesu proizvodnje, nego i misle o toj svojoj proizvodnji i odnosima. Dok je god čovjekov odnos prema prirodi u toj proizvodnji još nerazvijen, primitivan, i njegovo mišljenje o toj prirodi koja mu se suprotstavlja jest nerazvijeno, opterećeno raznim neznanstvenim predodžbama kojima pokušava dati potrebne odgovore. Fetišizam, magija, razne forme animizma itd. samo su prvobitni oblici te nerazvijene svijesti, jer je i osjetilno postojanje, tj. razvijenost proizvodnih snaga i mogućnosti čovjekove da mijenja i utječe na prirodu, nerazvijeno i u tome drukčije i inferiornije od čovjeka antike, a da ne govorimo o modernom vremenu.

Jednako je tako npr. filozofska svijest antike mogla svojim oštroumnim zapažanjima i razmišljanjima pretpostaviti atomsku strukturu svijeta i materije, ali su ti atomi mogli biti zamišljeni samo na empirijski način, koji je bio dostupan tom stupnju mogućnosti preobrazbe prirode. Osjetilno postojanje starih Grka bilo je drukčije nego modernog čovjeka, tj. tadašnji razvitak proizvodnih snaga, a to znači ne samo sredstava za proizvodnju nego i znanosti, bili su takvi da je Demokrit mogao doći do zaključaka o atomskoj strukturi svijeta samo na elementaran empirijski način i oštroumnim zaključivanjem na temelju određenih empirijskih podataka. A moderni čovjek, moderni filozof i znanstvenik dolazi do svojih zaključaka na temelju razvijenih fizikalnih eksperimenata i kompliciranim instrumentima koji su samo izraz drugačijeg osjetilnog postojanja, tj. mnogo razvijenijih proizvodnih snaga, znanosti, tehnike, znanstvenih instrumenata koji se zasnivaju na toj razvijenosti. I u Engelsa nalazimo, u jednom pismu C. Schmidtu, razmišljanje koje je u potpunom skladu s prije navedenim Marxovim. Pišući o ideološkim oblastima koje još više, kako kaže, lebde u zraku, kao što su religija, filozofija itd., one imaju prethistorijski sadržaj koji bismo mi danas nazvali besmislicom. "Te različite krive predodžbe o prirodi, o biću samog čovjeka, o duhovima, magijskim silama itd. imaju većinom samo negativnu ekonomsku osnovu, niski ekonomski razvoj prethistorijskog perioda ima kao nadopunu, katkada i kao uvjet, pa čak i uzrok, krive predodžbe o prirodi. I mada je ekonomska potreba bila i sve više postajala glavni pokretač spoznavanja prirode, ipak bi bilo previše pedantno kad bi se za sve te prvobitne besmislice htjelo tražiti ekonomske uzroke.

Historija nauka je historija postepenog odstranjivanja ove besmislice, resp. zamjenjivanja te besmislice novom, ali sve manje apsurdnom besmislicom."[129]

Daljnjim razvojem materijalne proizvodnje, usavršavanjem i stvaranjem novih oruđa za proizvodnju i rad, čovjek razvija i svoje sposobnosti da oblikuje nove predmete i razvija novu proizvodnju. Tako dolazi do novih podjela rada i ujedno razvoja te prvobitne primitivne svijesti. S podjelom rada formiraju se novi društveni slojevi, kaste, klase itd., kao i novi politički oblici čovjekova postojanja – države, sudstva itd. Ali ta podjela rada postaje "stvarna podjela rada tek od trenutka, kad nastupi podjela materijalnoga i duhovnog rada. Počevši od tog trenutka, svijest *može* stvarno uobraziti da je ona nešto drugo nego svijest o postojećoj praksi, da može *stvarno* nešto predstavljati, a da ne predstavlja ništa stvarno – od tog trenutka svijest može da se emancipira od svijeta i da prijeđe na stvaranje 'čiste' teorije, teologije, filozofije, morala itd. Ali, ako i ta teorija, teologija, filozofija, moral itd. dođu u protivrječnost s postojećim odnosima, to se može dogoditi samo zbog toga što su postojeći društveni odnosi došli u protivrječnost s postojećim proizvodnim snagama, što se uostalom u jednom određenom nacionalnom krugu odnosa može dogoditi i zbog toga što protivrječnost nije nastala u tom nacionalnom krugu, nego između ove nacionalne svijesti i prakse drugih nacija, tj. između nacionalne i opće svijesti jedne nacije."[130]

Tako dolazimo do druge karakteristike ideologije kao "krive" svijesti, ne krive u tom smislu, kao što se često interpretira, da je ideološka svijest "kriva" ili "lažna" svijest o određenoj društvenoj stvarnosti. Svijest ideologa zapravo uvijek izražava više ili manje točno određene društvene odnose, njihova protuslovlja i različite historijske mogućnosti. Ali je ta njegova svijest "kriva" u tom smislu što on zamišlja da su izvori te svijesti drugi nego što u stvarnosti jesu, tj. da on samo rješava neke teorijske i idejne probleme koji su bili prije njega postavljeni i prevladava određene misli samo kao postojeće misli. On jednostavno misli da se samo kreće u toj sferi ideja i ne uviđa da njegova rješenja i pogledi nisu samo izraz jednog teorijskog diskursa, nego u biti njegova historijskog postojanja. "Ideologija je proces", pisao je Engels Mehringu, "koji takozvani mislilac vrši doduše svjesno, ali s krivom sviješću. Prave snage

129 Engels, *Pismo C. Schmidtu od 27. okt. 1890, Odabrana pisma,* str. 329.

130 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija,* ibid., str. 376-377. U istom su djelu pisali također: "Ako se u svakoj ideologiji ljudi i njihovi odnosi pojavljuju obrnuti glavačke kao u cameri obscuri, onda ovaj fenomen proizlazi isto tako iz historijskog procesa njihova života, kao što obrnutost predmeta na mrežnjači oka proizlazi iz njihova neposredno fizičkog procesa života" (*Njemačka ideologija,* str. 370).

koje ga pokreću ostaju mu nepoznate, inače to ne bi bio upravo ideološki proces. On zamišlja, dakle, krive resp. prividne pokretačke snage. Budući da je to misaoni proces, izvodi on njegov sadržaj kao i njegov oblik iz čistog mišljenja, ili iz svog vlastitog ili iz mišljenja njegovih prethodnika. On operira samo s misaonim materijalom, koji bez daljnjega uzima kao da je proizveden od mišljenja, i ne istražuje dalje udaljenije porijeklo neovisno od mišljenja; to je njemu doduše samo po sebi razumljivo, jer mu se čini da je svako djelovanje, budući da je *posredovano* mišljenjem, i *zasnovano* u posljednjoj instanciji i mišljenju.

Historijski ideolog (historijski treba ovdje jednostavno da obuhvati političko, pravno, filozofsko, teološko, ukratko sva područja, koja pripadaju *društvu*, a ne samo prirodi) – historijski ideolog ima dakle na svakom naučnom području građu koja se samostalno izgradila iz mišljenja ranijih generacija i koja je prošla samostalni vlastiti put razvitka u mozgu uzastopnih generacija. Svakako i vanjske činjenice, koje pripadaju vlastitim ili drugim područjima, mogle su određujuće djelovati na taj razvitak, ali to su činjenice po prešutnoj pretpostavci opet samo plodovi jednog misaonog procesa, i tako još uvijek ostajemo u području čistog mišljenja, koje je čak i najtvrđe činjenice očigledno sretno probavilo."[131]

Tako postoji, nastavljao je Engels u istom pismu, privid samostalne historije državnih ustanova, pravnih sistema i ostalih ideoloških predodžaba. Zato kada Luther i Calvin "prevladavaju" oficijelnu katoličku religiju, kada Hegel "prevladava" Fichtea i Kanta, a Rousseau Montesquieua, onda je za njih to proces koji ostaje unutar teologije, filozofije, znanosti o državi i ne izlazi iz oblasti mišljenja.

Koliko društvena misao izražava historijsko postojanje, društveni položaj pojedinaca i grupa u društvenoj podjeli rada i društvenim odnosima, pokazuje se i u tome što su "misli vladajuće klase u svakoj epohi vladajuće misli, tj. klasa koja je vladajuća *materijalna* sila društva, istovremeno je njegova vladajuća *duhovna* sila. Klasa, kojoj stoje na raspolaganju sredstva za materijalnu proizvodnju, raspolaže samim tim i sredstvima za duhovnu proizvodnju, tako da su joj zbog toga, uzevši u prosjeku, podređene misli onih koji su lišeni sredstava za duhovnu proizvodnju. Vladajuće misli nisu ništa drugo do idealni izraz vladajućih materijalnih odnosa, tj. u obliku misli izraženi vladajući materijalni odnosi; dakle, idealni izraz odnosa koji baš jednu klasu čine vladajućom, dakle, misli njene vladavine. Individue, koje sačinjavaju vladajuću klasu, imaju između ostaloga svijest, i stoga misle; ukoliko one, dakle, vladaju kao klasa i određuju cijeli opseg jedne historijske epohe, razumije se po sebi

131 F. Engels, *Pismo F. Mehringu od 14. jula 1893. god.*, *Odabrana pisma*, str. 347.

da one to čine u svim njenim dimenzijama, dakle, između ostalog vladaju i kao mislioci, kao proizvođači misli, upravljaju proizvodnjom i raspodjelom misli svoga vremena; da su, dakle, njihove misli vladajuće misli epohe. Npr. u vrijeme i u zemlji u kojoj se prepiru oko vlasti kraljevska sila, aristokracija i buržoazija, gdje je, dakle, vlast podijeljena, kao vladajuća misao pokazuje se doktrina o podjeli vlasti, koju tada izriču kao 'vječni zakon'."[132]

Ideolozima, ideološkim misliocima, uopće je svojstveno uvjerenje da su rješavanjem određenih problema i prevladavanjem starih i zatečenih teorija upravo oni došli do apsolutne spoznaje i do konačnog rješenja filozofskih, političkih, socijalnih i sličnih problema i da su upravo misli ono što čini "supstanciju" historijske stvarnosti i osnovu njezina razvoja i napredovanja. Ako se, dakle, misli vladajuće klase odvoje od te vladajuće klase, ako im se prida samostalnost i drži da su u jednoj epohi vladale ove ili one misli, ne brinući se za uvjete proizvodnje i proizvođače tih misli, onda se može reći da su u vrijeme vladavine aristokracije vladali pojmovi časti, vjernosti itd., a za vrijeme buržoazije pojmovi slobode, jednakosti itd. To shvaćanje historije, koje je osobito zajedničko historičarima 18. stoljeća, pisali su Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji*, nužno će se spotaći na pojavi da uvijek vladaju sve apstraktnije misli, tj. misli koje sve više poprimaju oblik općenitosti. Svaka naime nova klasa primorana je da svoj interes prikaže kao opći, tj. da svojim mislima dade oblik općenitosti, da ih prikaže kao jedino razumne i općevažeće. Klasa koja izaziva prevrat, kao što je bio slučaj u buržoaskim revolucijama, nastupa kao zastupnica cijelog društva, a ona to i može, jer je njezin interes u početku zaista povezan sa zajedničkim interesima svih ostalih nevladajućih klasa. Načela te klase, kao i prije vladajućih, poprimaju oblik apsolutnosti, vječnih istina koje treba samo spoznati i zatim ih u stvarnosti provesti.[133]

S tih su pozicija Marx i Engels proveli kritiku ne samo Hegela nego i mnogih drugih suvremenih teoretičara. Hegelova spekulativna filozofija nije bila ništa drugo nego apsolutiziranje jednog momenta stvar-

---

132 K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija,* ibid., str. 393-394.

133 Vidi K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija,* ibid., str. 394-396. Na takvim se premisama zasnivala uglavnom dosadašnja historija ideja, filozofije, prava, religije itd. Prikazivali su se sistemi tih ideja, jedna ličnost je slijedila nakon druge, a da se veoma rijetko zapitalo koji su uzroci da su Kant i njegovi sljedbenici mislili drukčije od Wolffa ili još više od tadašnjih teoloških interpretacija svjetovne vlasti, zašto nastaju teorije društvenog ugovora u 17. stoljeću itd. Taj drugi način pisanja historije ideja, koji proizlazi iz Marxova i Engelsova shvaćanja historije, mnogo je, naravno, teži i zahtijeva, osim poznavanja samih ideja, i dobro poznavanje društvenih okolnosti, "osjetilnog postojanja" čovjeka u svakoj određenoj historijskoj epohi.

nosti, idejne sfere. Kada su vladajuće misli odijeljene od vladajućih individuuma i od odnosa u kojima oni djeluju, kada se zaključilo da u historiji samo vladaju misli, nije bilo teško u tradiciji transcendentalne filozofije te pojedine misli i pojmove shvatiti kao "samoodređenje" pojma koji se razvija u historiji. Hegel i sam priznaje na kraju *Filozofije historije* da je razmatrao "kretanje samog pojma" i da je u historiji prikazao "istinsku teodiceju". Iz svega toga slijedi da su u historiji uvijek vladale samo misli, kako su Hegelovi materijalistički prethodnici, francuski prosvjetitelji, izrazili i prije njega da "ideje vladaju svijetom", jedino što su u njih te ideje bile proizvod stvarnih, realnih individuuma.

Na isti je način Marx kritizirao i Proudhonove pokušaje objašnjenja historijskog razvitka kada je Proudhon, pod Hegelovim utjecajem, davao primat ekonomskim kategorijama u tom razvitku. U svojoj kritici upravo je naglašavao da Proudhon nije shvatio da ljudi razvijajući svoje proizvodne snage, razvijaju i određene odnose jedan prema drugome i da se ti odnosi mijenjaju s promjenom i rastom tih proizvodnih snaga. "On nije shvatio da su *ekonomske kategorije* samo *apstrakcije* tih stvarnih odnosa i da su istinite samo utoliko, ukoliko postoje ti odnosi. Na taj način on ponavlja grešku buržoaskih ekonomista, koji u tim ekonomskim kategorijama gledaju vječne, a ne historijske zakone, koji su zakoni samo za određeni historijski razvitak, za određeni razvitak proizvodnih snaga. Tako, umjesto da političko-ekonomske kategorije promatra kao apstrakcije stvarnih, prolaznih, historijskih društvenih odnosa, g. Proudhon mističkom inverzijom vidi u stvarnim odnosima samo utjelovljenje tih apstrakcija. A same su te apstrakcije formule koje su drijemale od početka svijeta u krilu boga-oca... Proudhon nije shvatio da ljudi, koji proizvode društvene odnose prema svojoj materijalnoj proizvodnji, stvaraju također *ideje i kategorije*, tj. apstraktne, idealne izraze tih istih društvenih odnosa. Tako su kategorije isto tako malo vječne, kao i oni odnosi, čiji su one izraz. To su historijske i prolazne tvorevine."[134]

I u spisu u kojemu je kritizirao Proudhonovu *Filozofiju bijede*, Marx je napisao da se ne može polaziti od "principa" da bi se razumjela jedna epoha, nego od cjelokupnih uvjeta života da bi se razumjeli i određeni principi koji vladaju u pojedinoj epohi. Jer ako polazimo od principa, od toga da je princip izgrađivao historiju a ne historija princip, moramo

134 K. Marx, *Pismo Annenkovu, Rani radovi,* str. 437 i 440. U svojoj *Bijedi filozofije* Marx je na sličan način to isto izrazio. "Ali isti ljudi koji društvene odnose uređuju prema načinu svoje materijalne proizvodnje, proizvode i principe, ideje, kategorije prema svojim društvenim odnosima. Tako su te ideje, te kategorije, malo vječite kao i odnosi koje izražavaju. One su *historijski i prolazni proizvodi*" (K. Marx, *Bijeda filozofije,* Beograd, 1946, str. 94).

postaviti pitanje zašto se pojedini princip javlja u jednom, a drugi u nekomu drugom stoljeću. A kad postavimo to pitanje, "onda ćemo biti neminovno prisiljeni da do sitnica ispitamo kakvi su ljudi bili u jedanaestom, a kakvi u osamnaestom stoljeću, kakve su bile tadašnje potrebe ovih i onih, njihove proizvodne snage, njihov način proizvodnje, sirovine njihove proizvodnje, najzad, kakvi su bili odnosi čovjeka prema čovjeku, odnosi koji su proizlazili iz svih tih uvjeta opstanka. Zar proniknuti u sva ta pitanja ne znači iznositi stvarnu, profanu historiju ljudi svakog stoljeća, zar ne znači predstaviti te ljude u isti mah i kao autore i kao glumce njihove vlastite drame? Ali od onoga časa kad ljude predstavimo kao glumce i autore njihove vlastite historije, vi ste se zaobilaznim putem vratili na pravu polaznu točku, jer ste napustili vječite principe od kojih ste bili pošli."[135]

Međutim, postoje izvjesne kategorije, ideje, istine koje izgledaju vječne, zajedničke svim društvenim sistemima i okolnostima. To često služi pojedinim filozofima i teoretičarima kao argument njihovim tezama o idealnom karakteru, idealnom bivstvu tih kategorija i istina, pa i o posebnoj sferi njihova bivstvovanja. Marx i Engels su se bili osvrnuli i na te tvrdnje i poglede, objasnivši ih činjenicom da se "historija cijelog dosadašnjeg društva kretala u klasnim suprotnostima koje su u različitim epohama imale različite oblike. Ali ma kakav oblik da su klasne suprotnosti uzimale, eksploatacija jednog dijela društva od strane drugog dijela predstavlja činjenicu zajedničku svim proteklim stoljećima. Zato nije čudo što se društvena svijest svih stoljeća, usprkos svoj mnogostrukosti i raznolikosti, kreće u izvjesnim zajedničkim oblicima, oblicima svijesti koji se potpuno gube tek s potpunim iščezavanjem klasne suprotnosti."[136]

Iz svega dosad rečenog vidimo da je čovjekova praksa uvijek totalitet i uzajamni odnos svih njegovih dijelova. Upravo zato nije samo ekonomska osnova djelotvorna, jer čovjek stvara historiju sa svim svojim mislima, predodžbama, idejama, nadama, strastima, interesima itd.[137]

---

135 K. Marx, *Bijeda filozofije,* Beograd, 1946, str. 98-99.

136 K. Marx i F. Engels, *Manifest komunističke partije, Izabrana djela*, I, Zagreb, 1949, str. 31-32.

137 Engels je u svom djelu o Feuerbachu upravo ukazivao na ovu problematiku. Konstatirajući da u historiji djeluju sviješću obdareni ljudi, koji djeluju promišljeno ili strasno i teže određenim ciljevima, ipak se rijetko događa baš ono što se htjelo. Stoga se čini da i historijskim događajima uglavnom vlada slučajnost. Ali, "tamo gdje na površini vlada slučaj njime uvijek vladaju unutrašnji, skriveni zakoni, i radi se o tome da se ti zakoni otkriju. Ljudi stvaraju svoju historiju, ma kako se ona razvijala, na taj način što svaki čovjek teži svojim vlastitim, svjesno namjeravanim ciljevima, a rezultanta tih mnogih volja koje djeluju u raznim pravcima, i njihova raznovrsnost djelovanja na vanj-

Ali svi ti razni psihološki momenti, koji mogu usporavati ili ubrzavati tok historije, samo nam govore o raznovrsnim oblicima i pojavama historijskog procesa. Oni ne mogu stvoriti i izgraditi nešto što nije dano u njegovoj osnovi, makar još i u nerazvijenu obliku. I same ideje, koliko god bile važne i neizostavne u historijskim borbama i procesima, mogu biti izrečene bezbroj puta, kako smo već vidjeli, a da neće imati nikakva bitnijeg efekta, ako ne rješavaju određena proturječja ili realne probleme u društvenim odnosima, ako više ili manje adekvatno ne izražavaju taj fundamentalni sukob između razvoja proizvodnih snaga i društvenih proizvodnih odnosa. Materijalno bivstvo, u ovom slučaju u historiji razina razvoja proizvodnih snaga i društveno-ekonomskih odnosa, uvijek je jače od ostalih sfera bivstva, pa tako i duhovnog.

Materijalističko shvaćanje historije ne niječe, dakle, ulogu ideja u historiji, isto tako niti ulogu čovjekovih duhovnih snaga, emocija, želja, strasti, interesa itd. Ali za razliku od dotadašnjih i materijalističkih i idealističkih shvaćanja i teorija, to je bila prva konzistentna filozofska teorija koja je čovjeka shvatila ne samo kao osjetilno i duhovno biće nego u njegovu totalitetu historijske prakse, kao biće prakse. A taj je totalitet *uvijek* jedinstvo i ukupnost njegove materijalne proizvodnje, njegovih međusobnih ekonomskih, porodičnih, političkih, religioznih i duhovnih odnosa, te je njegova društvena svijest razumljiva samo iz toga historijskog totaliteta. Društvena svijest čovjeka je, da ponovimo Marxovo i Engelsovo bitno i temeljno stajalište, svjesno bivstvo, a bivstvo čovjeka njegov je stvarni životni proces.

d. Treći element prakse: socijalna djelatnost

Čovjekova je praksa određena, kako smo vidjeli, čovjekovom osjetilnom i duhovnom djelatnošću. Bez obzira na to je li se u podjeli rada jedan dio društva odvojio kao intelektualna sfera, kao proizvođači misli, oni tu funkciju obavljaju uvijek unutar određenoga društvenog kontek-

ski svijet – to je historija. Važno je, prema tome, i to što ti mnogi pojedinci hoće. Volju određuje strast ili razmišljanje. Ali poluge koje sa svoje strane neposredno određuju strast ili razmišljanje vrlo su različite vrste. To mogu biti koji vanjski predmeti, koje idejne pobude, častoljublje, 'oduševljenje za istinu i pravdu', lična mržnja, a također i čisto individualni hirovi svake vrste. Ali, s jedne strane, vidjeli smo da mnogobrojne pojedinačne volje koje djeluju u historiji postižu većinom sasvim druge rezultate nego što su namjeravani – a često baš suprotne – te su i njihove pobude samo od podređenog značenja za konačni rezultat. S druge strane nameće se novo pitanje: koje snage pokreću te pobude, kakvi su to historijski uzroci koji se u glavama aktera preobražavaju u takve pobude?" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach i kralj klasične njemačke filozofije,* str. 363-364). Vidi također o ovom pitanju Engelsovo pismo J. Blochu od 21. sept. 1890. *Odabrana pisma,* str. 323-324.

sta, određenih društveno-ekonomskih odnosa. Upravo ta različita društvena komunikacija u obliku raznih religioznih, običajnih, obiteljskih, plemenskih, staleških, državnih, političkih itd. odnosa treća je karakteristika čovjeka kao bića prakse i čini posebnu sferu *socijalne djelatnosti*. A u tim posebnim odnosima *fenomen revolucije* zauzima eminentno mjesto, kao onaj fenomen čovjekova stvaralaštva kada ruši barijere koje sputavaju njegov ekonomski i društveni razvitak. One označuju prekid izvjesne društvene stagnacije, otvaranje novih društvenih horizonata i omogućavanje daljnjeg razvoja ljudskog stvaralaštva.

Marx i Engels su nejednom u svojim tekstovima pokazali da su socijalne revolucije, a o njima je sada riječ, uvijek bile izraz i rezultat proturječja između razvoja proizvodnih snaga i društveno-ekonomskih odnosa koji se u klasnom društvu uvijek očitovao i kao klasni sukob. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga, kako je Marx pisao u već citiranu *Predgovoru Prilogu kritici političke ekonomije*, stari se odnosi proizvodnje pretvaraju u njihove okove i tada nastupa epoha socijalne revolucije. Taj materijalni prevrat u ekonomskim uvjetima proizvodnje može se konstatirati s točnošću prirodnih znanosti, te ga treba razlikovati od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svjesni toga sukoba. Za Marxa i Engelsa nikad nisu bili važni oblici u kojima se revolucije odvijaju, jer oni ovise o razvijenosti društva i njegovim mogućnostima rješavanja danih konkretnih protuslovlja. Za njih je bilo bitno da se društvo nije moglo razvijati bez tih revolucionarnih promjena, jer je, filozofski govoreći, svako nastajanje novih kvaliteta, novih društveno-ekonomskih odnosa u biti revolucionarna promjena, te će revolucije i u budućnosti, naravno bez političkih i nasilnih okršaja jer neće biti klasa, biti čvorne točke u promjenama i razvoju društva.

Tom produbljenom poimanju revolucije Marx je osobito pridonio i svojom teorijom otuđenja. Problem otuđenja bio je posebno aktualan u Hegelovoj i posthegelovskoj filozofiji u Njemačkoj. Taj je pojam poslužio Hegelu za objašnjenje prirode iz kretanja apsolutne ideje, čime, naravno, nije nimalo pridonio objašnjenju prirode, a u njegovih nasljednika, osobito u B. Bauera i L. Feuerbacha, taj pojam postao je temeljni pojam za razumijevanje religioznog fenomena. Da je, prema tome, religija "otuđenje čovjekove biti", da bog nije stvorio čovjeka nego čovjek boga, otuđujući i apsolutizirajući svoje vlastite suštinske snage, to je bio rezultat misaonoga, filozofskog razvoja koji nasljeđuju i Marx i Engels. Ako tome dodamo da je M. Hess bio postavio već i problem socijalne zasnovanosti religijskog fenomena, do čega je i Engels dolazio u svojim ranim spisima, onda možemo reći da su već postojali dovoljni preduvjeti da Marx tako paradigmatički formulira problem već u svojoj kritici Hegelove filozofije prava, a još jasnije u četvrtoj tezi o Feuerbachu, kada

piše: "Feuerbach polazi od činjenice religioznog samootuđenja, udvostručavanja svijeta u religijski i svjetovni svijet. Njegov rad sastoji se u tome da religijski svijet svede na njegovu svjetovnu osnovu. A što se svjetovna osnova udaljuje od same sebe i fiksira sebi samostalno carstvo u oblacima, može se objasniti samo iz samopodvojenosti te svjetovne osnove koja sama sebi protivrječi. Dakle, treba je razumjeti u njoj samoj i njenoj protivrječnosti, te praktički revolucionirati. Dakle, pošto je npr. otkriveno da je zemaljska porodica tajna svete porodice, mora se prva teorijski i praktički uništiti."[138]

Navedeni temeljni stav da je religija "jednim dijelom izraz zbiljske bijede, a jednim dijelom *protest* protiv zbiljske bijede"[139] pojavljuje se i u kasnijim njihovim djelima. Tako je u *Kapitalu* Marx pisao da "tehnologija otkriva aktivni stav čovjeka prema prirodi, neposredni proces proizvodnje njegova života, prema tome i društvene prilike u kojima živi, i duhovne predodžbe koje iz njih izviru. Čak je i svaka historija religije nekritična ako ne uzima u obzir tu materijalnu osnovu. Doista je mnogo lakše putem analize naći zemaljsku jezgru religioznih maglovitosti, nego obrnuto iz danih određenih stvarnih životnih prilika *izvesti* njihove vjerske idealizirane oblike. A ta posljednja metoda jest jedino materijalistička, dakle naučna."[140]

Engels je također tom pitanju posvetio dosta prostora u svom *Anti-Dühringu* i djelu o Feuerbachu. Navodim barem jedno njegovo mišljenje, kada konstatira da je religija nastala u prvobitnoj zajednici, iz nejasnih prvobitnih predodžaba ljudi o njihovoj vlastitoj prirodi i o vanjskoj prirodi koja ih je okruživala. No "činjenica da materijalni uvjeti života ljudi u čijim glavama se odigrava taj misleni proces na kraju krajeva određuje tok tog procesa – ta činjenica neizbježno ostaje izvan svijesti ovih ljudi, jer bi inače bilo svršeno s čitavom ideologijom. Dakle, te prvobitne religiozne predodžbe koje su većinom zajedničke za svaku srodnu grupu naroda razvijaju se, poslije odvajanja grupe, u svakom narodu na osobit način, već prema uvjetima života koji su mu pali u dio."[141]

U svom je *Kapitalu* Marx dovodio pojedine religiozne oblike u vezu s karakterom proizvodnje u pojedinim društvima. Stari organizmi društvene proizvodnje mnogo su jednostavniji i providniji od modernoga buržoaskog društva. Oni počivaju na nezrelosti individualnog čovjeka

---

138 K. Marx, *Četvrta teza o Feuerbachu, Rani radovi,* str. 338. Engels je u svojoj redakciji *Teza* nešto ublažio posljednju rečenicu kada je formulirao da tu zemaljsku porodicu treba "teorijski kritizirati i praktički izmijeniti."

139 K. Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava, Rani radovi,* str. 91.

140 K. Marx, *Kapital I,* str. 316.

141 F. Engels, *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije,* str. 369.

koji se nije otrgao od pupčane vrpce koja ga je vezivala u prirodnu rodovsku cjelinu, ili na odnosima neposrednoga gospodstva i podložnosti. Njihove religiozne predodžbe uvjetovane su tim niskim stupnjem razvitka proizvodnih snaga i odgovarajućim skučenim odnosima ljudi u okviru procesa proizvodnje, te se ta stvarna skučenost ogleda idejno u starim prirodnim i narodnim religijama. U buržoaskom društvu robne proizvodnje u kojoj su ti odnosi razvijeniji ali i neprovidniji s obzirom na to što su njihovi odnosi posredovani vrijednostima robe, najpriličniji je oblik kršćanstva sa svojim kultom apstraktnog čovjeka, osobito u protestantizmu, deizmu itd. Marx zato i drži da se religiozni odraz stvarnog svijeta može izgubiti tek onda "kad odnosi praktičkog svakodnevnog života budu iz dana u dan pokazivali ljudima providno razumne odnose među njima i prema prirodi. Obličje procesa društvenog života, tj. procesa materijalne proizvodnje, skinut će sa sebe magleni veo samo kad kao proizvod slobodno udruženih ljudi bude stajao pod njihovom svjesnom planskom kontrolom. Ali to zahtijeva takvu materijalnu osnovu društva ili takav niz materijalnih uvjeta egzistencije koji su i sami opet samonikao proizvod duge i bolne historije razvitka."[142]

Fenomen otuđenja eminentno je filozofskohistorijski problem, jedan od oblika čovjekove dosadašnje egzistencije, uvjetovan ne samo "negativnim ekonomskim razvitkom", tj. niskim stupnjem razvitka proizvodnje, nego se javlja sve do danas u svim sferama čovjekova bivstvovanja i ukazuje na društvene nejednakosti, podčinjenosti, neravnopravnosti i klasne podvojenosti i antagonizme. Marxova analiza otuđenosti radnika u kapitalističkom načinu proizvodnje važan je teorijski rezultat za razumijevanje položaja čovjeka u svim dosadašnjim klasnim društvima.

Čovjekova praksa kao osjetilna djelatnost, kao proizvodnja, jest ujedno opredmećivanje čovjekovih vlastitih suštinskih snaga. Ali to opredmećenje ne postoji kao opredmećenje uopće, nego uvijek u svojim konkretnim, historijskim oblicima i situacijama. U društvu privatnog vlasništva čovjekova proizvodnja i proizvodni odnos pojavljuje se u iskrivljenom i transformiranom obliku, u obliku samootuđenja. Prvo što se može konstatirati u takvim odnosima proizvodnje jest da radnik ne proizvodi samo robu, nego i samog sebe kao robu te da se njegov vlastiti proizvod njemu suprotstavlja kao tuđe biće, kao sila nezavisna od proizvođača. Tako se ostvarenje rada, opredmećenje, pojavljuje u ekonomskim odnosima zasnovanim na privatnom vlasništvu, kao obestvarenje radnika, kao njegovo otuđenje. Marx je poslije u *Kapitalu* pokazao taj proces otuđenja kao fenomen fetišizma robe i novca, pri čemu se društveni odnosi iskazuju u takvim društvima kao odnosi među stva-

142 K. Marx, *Kapital I*, str. 44.

rima i da se stvaralačka snaga rada etablira nasuprot radniku kao snaga kapitala, kao tuđa sila. Radnik stavlja svoj život u predmet, ali sad život ne pripada više njemu nego predmetu i što je taj predmet, taj proizvod rada, veći i moćniji, to je sam radnik bespredmetniji. "*Ospoljenje* radnika u njegovu proizvodu znači ne samo da njegov rad postaje predmet, *vanjska* egzistencija nego da rad egzistira *izvan njega*, nezavisno, tuđe i postaje njemu nasuprot samostalna sila, da mu se život, koji je dao predmetu suprotstavlja neprijateljski i strano."[143]

Međutim, ne može postojati otuđenje radnika, njegov otuđeni odnos prema svom vlastitom proizvodu, ako otuđenje nije i konstitutivna strana same proizvodnje. Kad postoji u sistemu privatnog vlasništva odvojenost proizvođača od njegova proizvoda, na djelu je bitno otuđenje radnika u samom procesu proizvodnje. To otuđeno stanje njegove historijske i životne egzistencije jest temelj nehumanosti jednoga društvenog odnosa i postojanja. Zato je specifičnost rada u kapitalizmu, a možemo reći i u svim sistemima privatnog vlasništva, da je "*rad spoljašnji* radniku, tj. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim, nego nesretnim, da ne razvija slobodnu fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i upropaštava svoj duh. Stoga se radnik osjeća kod sebe tek izvan rada, a u radu se osjeća izvan sebe. Kod kuće je kad ne radi, a kad radi nije kod kuće. Stoga njegov rad nije dobrovoljan, nego prisilan, *prisilan rad*. Stoga on nije zadovoljenje jedne potrebe, nego je samo *sredstvo* da zadovolji potrebe izvan njega."[144]

Daljnja karakteristika rada u kapitalističkim odnosima proizvodnje jest da čovjekova generička, rodna suština, tj. slobodna svjesna djelatnost, postaje samo sredstvo individualnog života. Ono što je bitno ljudsko, postaje samo sredstvo za održavanje njegove fizičke egzistencije. I konačno, četvrta karakteristika, koja također pokazuje nehumanost svijeta privatnog vlasništva, jest da je "neposredna konsekvencija toga, što je čovjek otuđen proizvodu svoga rada, svojoj životnoj djelatnosti, svojoj rodnoj suštini, *otuđenje čovjeka od čovjeka*. Ako se čovjek sam sebi suprotstavlja, onda se njemu suprotstavlja *drugi čovjek*. Što vrijedi za odnos čovjeka prema njegovu radu, prema proizvodu njegova rada i prema njemu samom, to vrijedi za odnos čovjeka prema drugom čovjeku, kao i prema radu i predmetu drugog čovjeka. Uopće, stav da je čovjeku otuđena njegova rodna suština znači da je jedan čovjek otuđen drugome, što je i svaki od njih otuđen ljudskoj suštini."[145]

143 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, ibid., str. 246-247.

144 K. Marx, *ibid.*, str. 248-249.

145 K. Marx, *ibid.*, str. 252-253.

Sagledavanje društvenih proturječja suvremenog svijeta, kada golemi razvitak proizvodnih snaga stalno dolazi u sukob s postojećim odnosima proizvodnje, upućuje dakle da ta protuslovlja imaju i svoju duboku egzistencijalnu dimenziju i karakteristiku u činjenici svestranog otuđenja radnika. Problem revolucije i komunizma nije pitanje koje se može riješiti samo unutar politike, političkim revolucijama i zamjenama jednih partija na vlasti s drugima. Ropstvo građanskog društva, beznadna izolacija čovjeka od njegove ljudske zajednice, mnogo je nesnosnija i užasnija od izolacije od političke zajednice. Komunizam je, kao socijalna revolucija modernog svijeta, ne samo rješavanje navedenoga društvenog proturječja nego i povratak čovjeka sebi kao društvenog čovjeka, prevladavanje njegove otuđene egzistencije. Komunizam nije nikakav ideal koji se treba ostvariti bez obzira na to postoje li za to realni uvjeti u razvitku cjelokupnih čovjekovih društvenih snaga ili ne. Marx i Engels su držali da je kapitalistički način proizvodnje, kao progresivna društveno-ekonomska formacija, stvorio u svom krilu ne samo dovoljno razvijene proizvodne snage za prevladavanje navedenih proturječja, nego i klasu koja taj zadatak ima kao svoju historijsku vokaciju. Da bi dokinuo sebe kao proletarijat i klase uopće, mora on dokinuti društvo privatnog vlasništva. Njegova svijest je uvjetovana njegovim društvenim položajem, jer je svijest svjesno bivstvo, a ne nekom misaonom evolucijom ili prosvjećivanjem koje ne vodi računa o stvarnim odnosima. Zato i nije riječ o tome "što ovaj ili onaj proleter ili čitav proletarijat *predočuje* zasad kao cilj. Radi se o tome *što* on *jest*, i što će primjereno tom *bivstvu* biti prisiljen historijski da radi. Njegov cilj i njegova historijska akcija su uočljivo i neopozivo određeni u njegovom vlastitom životnom položaju, kao i u cjelokupnoj organizaciji današnjeg građanskog društva."[146]

Dosadašnji razni komunistički pokušaji reformacije svijeta često su bili pokušaji obuzeti još uvijek privatnim vlasništvom. Vlast je predmetnog vlasništva još uvijek tako velika da je tom komunizmu neposredni fizički posjed jedini cilj, on apstrahira od talenta i individualnih razlika. To je zapravo povratak neprirodnoj jednostavnosti čovjeka siromašna i bez potreba koji ne samo da "nije prevladao privatno vlasništvo, nego do njega još nije ni došao."[147]

146 F. Engels i K. Marx, *Die Heilige Familie,* Berlin, 1958, Werke, I, str. 38.

147 K. Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, ibid., str. 274. Misao o komunizmu koji ne polazi od svojih osnova i koji je inficiran privatnim vlasništvom zapravo je ista misao koju kasnije Marx izriče u kritici gotskog programa, a koja se tako često citira u vezi s dvije faze komunizma. Prva, koja proizlazi iz građanskog društva i u kojoj još uvijek vlada buržoasko pravo, i druga koja proizlazi iz svoje vlastite osnove. U tom istom spisu Marx je u vezi s razdobljem

Komunizam je ne samo ukidanje privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju nego je ujedno i dokidanje prikazanog otuđenja čovjeka, povratak čovjeka iz religije, porodice, države u ljudsko, tj. društveno postojanje. Komunizam je prevladavanje dosadašnje podjele rada i ostvarivanje totaliteta ljudskog bića. Skraćenjem radnoga dana omogućit će se njegov svestrani individualni razvitak. Bogatstvo ljudskog bića, njegovih sve većih potreba, može se realizirati samo prevladavanjem podjele rada i parcijalizirane čovjekove egzistencije. Ali, to ne znači da je komunizam i konačno ostvarenje smisla čovjekove historijske egzistencije, konac historijskog razvitka čovjeka, jer je to u proturječju sa suštinom dijalektike i kao historijskog procesa i kao filozofskog mišljenja. "Komunizam je pozicija kao negacija negacije, stoga *stvaran*, za sljedeći historijski razvitak nužan momenat čovjekove emancipacije i povratak samom sebi. *Komunizam* je nužan oblik i *energičan* princip neposredne budućnosti, ali komunizam nije kao takav cilj ljudskog razvitka – oblik ljudskog društva."[148]

Marxova i Engelsova misao dovršenje je one humanističke misli koja se rađala već u velikih građanskih teoretičara i filozofa koji su postavljali jasne teze o jednakosti ljudi, rasa i naroda, o potrebi dokidanja stanja podčinjenosti čovjeka i o "vječnom miru". Socijalistička misao je nakon njih ukazivala da se sve to ne može riješiti u društvu privatnog vlasništva, jer ono nužno vodi nejednakosti ljudi u društvenim odnosima i do sistema i stanja eksploatacije čovjeka. Marx i Engels su svojom interpretacijom historije pokazali da komunizam nije nikakav ideal koji treba jednom zauvijek ostvariti, nego samo nužna etapa u razvoju čovjeka, koja treba riješiti prikazana proturječja buržoaskog društva i otuđenu egzistenciju čovjeka. Ujedno su držali da je buržoasko društvo stvorilo i da i dalje stvara i materijalna sredstva, dovoljne proizvodne snage da se taj revolucionarni prevrat može provesti. "Uzimanjem u

između kapitalizma i komunizma pisao: "Između kapitalističkog društva i komunističkog društva postoji period revolucionarnog preobražaja prvog u drugo. Tome periodu odgovara i politički prelazni period, i država tog perioda ne može biti ništa drugo nego *revolucionarna diktatura proleterijata.*" (K. Marx, *Kritika gotskog programa, Izabrana djela II,* Zagreb, 1950, str. 23). O ovom pitanju su u marksizmu i radničkom pokretu, kao i izvan njih, postojale mnoge kontroverze, različita shvaćanja, a i velike zloupotrebe. Ako se termin "diktatura" shvati na danas uobičajeni način kao protivnost demokraciji, onda se, naravno, dolazi do sasvim drugih zaključaka nego kad se shvati da je svaka država u biti diktatura, jer ima svu materijalnu silu na raspolaganju da štiti poredak protiv bilo kakvih ne-legalnih pokušaja prevrata.

148 K. Marx, *ibid.*, str. 287. I u *Njemačkoj ideologiji* Marx i Engels pisali su da "komunizam za nas nije *stanje* koje treba da bude uspostavljeno, *ideal*, prema kome stvarnost treba da se upravlja. Mi nazivamo komunizam *stvarni* pokret koji ukida sadašnje stanje" (K. Marx i F. Engels, *Njemačka ideologija*, str. 381).

posjed sredstva za proizvodnju od strane društva", pisao je Engels, "uklanja se robna proizvodnja, a s njome i vladavina proizvoda nad proizvođačima. Anarhija u društvenoj proizvodnji zamjenjuje se planskom svjesnom organizacijom. Borba za individualni opstanak prestaje. Tek time se konačno čovjek izdvaja, u izvjesnom smislu, iz životinjskog carstva, prelazi iz životinjskih uslova opstanka u stvarno čovječanske. Životni uslovi kojima su ljudi okruženi, koji su dosad vladali ljudima, dolaze sad pod kontrolu ljudi koji sad prvi put postaju svjesni, stvarni gospodari prirode, zato što postaju i ukoliko postaju gospodari nad vlastitim društvenim odnosima. Zakone svog vlastitog društvenog djelanja koji su dotle prema njima stajali kao tuđi prirodni zakoni koji nad njima vladaju, ljudi tada primjenjuju s potpunim poznavanjem stvari i time ih stavljaju pod svoju vlast. Vlastiti društveni odnosi ljudi koji su dotle stajali prema ovima kao nešto što je oktroirala priroda i historija, sad postaju njihovo vlastito slobodno djelo. Objektivne, tuđe sile koje su dotle vladale nad historijom, stupaju pod kontrolu ljudi. Tek od tog momenta će društven uzroci koje oni budu pokretali imati kao posljedicu pretežno i u sve većoj mjeri one učinke koje oni žele. To je skok čovječanstva iz carstva nužnosti u carstvo slobode."[149]

Bez revolucionarnog angažmana radničke klase i ostalih socijalistički usmjerenih ljudi nemoguće je provesti taj krupni historijski prevrat za koji će biti potrebno proći, kako je Marx govorio, još mnoge borbe i poraze. Bit te suvremene socijalističke i komunističke revolucije nije u tome u kakvim se ona oblicima izvršava. Poznato je da su i Marx i Engels vjerovali da se ona može provesti i mirnim, parlamentarnim sredstvima, a tamo gdje su klasne zaoštrenosti jače i otpori veći, provest će se i nasilnim putem.[150]

---

149 F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Werke,* sv. 20, Berlin 1962, str. 264. Marx je bio nešto suzdržaniji u svojim stavovima kada je u *Kapitalu* pisao da carstvo slobode počinje tek tamo gdje prestaje rad koji je određen nevoljom i izvanjskom svrsishodnošću. Čovjek mora proizvoditi u svim društvenim oblicima i pod svim mogućim načinima proizvodnje. "Sloboda se u ovoj oblasti može sastojati samo u tome da udruženi čovjek, udruženi proizvođači, racionalno urede ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga vrše s najmanjim utroškom snage i pod uvjetima koji su najdostojniji i najadekvatniji ljudskoj prirodi. Ali to uvijek ostaje carstvo nužnosti. S one strane njega počinje razvitak ljudske snage, koji je svrha sam sebi, pravo carstvo slobode, ali koje može da procvjeta samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovi. Skraćenje radnog dana jest osnovni uvjet" (K. Marx, *Kapital, III,* str. 756).

150 Što se tiče oblika u kojima se događa revolucionarni prevrat, oni mogu biti veoma različiti. U dosadašnjim klasnim sukobima, kada vladajuća klasa nije htjela vidjeti i priznati promjene u društvenom razvitku i grčevito branila

Pojam revolucije treba, dakle, osloboditi raznovrsnih plitkih, pojednostavnjenih i često u potpunosti netočnih konotacija. Nije revolucija sinonim za nasilje, primitivnost, brutalnost i sl. Revolucije su dosad u oštrim klasnim okršajima i u buržoaskim i u socijalističkim revolucijama, imale više ili manje elemenata nasilja, pa i brutalnosti. One su, upravo zbog klasnog karaktera dosadašnjih društava epohe civilizacije, morale biti ujedno i političke revolucije. Ali, u biti, revolucija u genuinom filozofskom smislu riječi, i u onom u kojem ga shvaćaju Marx i Engels – jest uvijek promjena određenih društvenih odnosa koji su sputavali daljnji razvitak čovjeka pa je prema tome revolucija uvijek značila *proširivanje čovjekove slobode.*

Revolucije, bez obzira na to kako su se dosad odvijale i kako će se odvijati u budućnosti, uvijek su u biti bile razrješavanje nagomilanih društvenih proturječja, sukoba različitih društvenih snaga i rušenje onih političkih, socijalnih i duhovnih ograničenja koja su sputavala slobodnije iskazivanje čovjekova bića. One su, dakle, isto tako bitni element čovjekove historijske prakse kao što su i osjetilna i duhovna djelatnost, te su ujedno i neodvojivi dio njegova historijskog stvaralaštva.

Marxova i Engelsova misao zasnovala je, kako se iz svega moglo vidjeti, novi, realni humanizam koji nije više bio zasnovan na oslikavanju nekoga idealnog stanja koje bi se temeljilo na shvaćanju o nepromjenjivoj ljudskoj prirodi ili o idealiziranoj slici o čovjeku. Oni su samo držali da je moderno društvo razvilo i da razvija dovoljne proizvodne snage da se mogu prevladati kapitalistički odnosi proizvodnje, a time i ekonomsko, političko i duhovno otuđenje koje to društvo proizvodi. Komunizmom se rješava jedna važna i presudna etapa ljudskog razvitka, ali ne i problem čovjekove historijske egzistencije uopće.

Revolucionarna misao građanstva, a time i novi prodori u filozofiji i posebno filozofiji historije, odigrali su se u razdoblju borbe građanske klase za prevladavanje cjelokupnog nasljeđa srednjega vijeka. U teorijama društvenog ugovora, u francuskom prosvjetiteljstvu i njemačkoj klasičnoj filozofiji građanska je misao imala svoj najviši domet i izraz. I

---

svoje klasne pozicije, revolucije su imale buran i nasilan karakter. Ali je već engleska "slavna revolucija" iz 1688. bila iznimka. Marx i Engels su držali da će se slično događati i u proleterskim revolucijama i da će njezini oblici ovisiti o mnogim unutrašnjim i vanjskim okolnostima. Treba pogledati npr. intervjue u listovima "The World" od 18. VII. 1871. ili u "La Liberté", u broju 37 od 15. IX. 1872. u kojima Marx govori da postoje mogućnosti da se u nekim zemljama ciljevi radničke klase mogu ostvariti mirnim putem i da bi u takvim uvjetima ustanak bio bezumlje. Jednako je tako Engels u parlamentarnim uspjesima njemačke socijaldemokracije devedestih godina vidio mogućnost osvajanja vlasti i socijalističke preobrazbe društva (vidi njegov predgovor Marxovim *Klasnim borbama u Francuskoj od 1848-1850,* koji je Engels napisao nekoliko mjeseci prije svoje smrti, 1859. godine.

u filozofiji historije proboji i rezultati su, kako smo vidjeli, bili zaista impresivni. Ali, kada se građanstvo tokom 19. stoljeća već instaliralo kao vladajuća klasa, sama ili u savezu s kapitaliziranim plemstvom, njezina filozofska misao nije više mogla imati tu misaonu propulzivnost, taj revolucionarni impetus i otvorenost prema budućnosti. Jer, u tom slučaju, ona bi negirala ono što je bilo historijski osvojeno, a to je bilo njezino vlastito građansko društvo. Ona je mogla ostati humanistički usmjerena i kritički nastrojena prema postojećem, kod pojedinih kritičkih predstavnika, ali sa svojih građanskih pozicija nije mogla naći prave izlaze. Ona zapravo postaje sve više konzervativna ili zarobljena u svomu jednostranom idealizmu, negativno se odnoseći i prema materijalizmu i prema socijalizmu. To ne znači da i u takvim okvirima, kako ćemo vidjeti, nije mogla dati zanimljive priloge filozofskoj tematici, ali za dublje pomake na cjelokupnoj filozofskoj fronti nije više bila sposobna.

Taj bitniji pomak napravili su mislioci koji su polazili već s novih klasnih pozicija, s pozicija dakle historijske budućnosti, te su zato i mogli dosljedno osloboditi najvažniji proizvod građanske misli – dijalektiku – njezinih idealističkih ograničenosti. Marxova i Engelsova duboka filozofskohistorijska sinteza, u kojoj su čovjek i njegovo historijsko djelo shvaćeni u dijalektičkom totalitetu, bila je i dosad ostala najviši domet sagledavanja čovjekova historijskog bivstva. U materijalističkom shvaćanju historije sve strane čovjekova bivstva bile su obuhvaćene, što ne znači i dokraja razrađene. Mnogošta je ostalo samo nabačeno, pa čak i u pukom aforizmu. Ali više ni jedno filozofsko razmišljanje o čovjeku i historiji ne može biti i novi korak u osvjetljavanju te problematike u cjelini – moguće je u pojedinostima – ako se napusti to stajalište totaliteta. Jer, od njihova vremena, od kreativnih četrdesetih godina 19. stoljeća, jedan filozofski akvizit je nezaobilazan: čovjekovo se bivstvo više ne može razumjeti samo sa stajališta duhovnosti, racionalnosti, niti samo sa stajališta iracionalnosti njegova bića, nego ga se mora shvatiti i kao osjetilno, proizvodno biće u veoma složenim socijalnim komunikacijama. Čovjek je kao biće prakse, u jedinstvu svih tih momenata, stvarni demiurg svoje historije, koja je određena u svom postojanju i razvoju uvijek totalitetom te historijske čovjekove prakse.

Mislim da je racionalna ljudska misao u Marxovoj i Engelsovoj filozofskohistorijskoj koncepciji dosegla dosad najviši stupanj lucidnoga i genijalnog uvida u bivstvo čovjeka kao njegova osjetilnog (proizvodnog), duhovnog i socijalnog stvaralaštva što ga zovemo historijom.

Marxov, a i Engelsov, utjecaj na evropsku i svjetsku filozofsku i socijalnu misao, kao i na revolucionarni radnički pokret, bio je golem. U cijeloj dosadašnjoj historiji filozofske i teoretske misli nijedna ličnost

(osim možda Platona i Aristotela) nije toliko presudno djelovala na mišljenja naraštaja. Cijela plejada najeminentnijih mislilaca u ovomu našem, 20. stoljeću bila je pod njihovim utjecajem ili se inspirirala njihovim mislima. Mnogi su i građanski historičari i sociolozi usvojili neke bitne ideje Marxove i Engelsove filozofskohistorijske teorije, te se danas ne može zamisliti temeljitog historičara koji bi historiju tretirao samo kao političku historiju.

O mnogim filozofima, koji su bili pod utjecajem Marxovih i Engelsovih pogleda, ili nadograđivali u njihovu duhu problematiku čovjeka i historije, kao što su bili A. Labriola, G. V. Plehanov, V. I. Lenjin, K. Kautsky, M. Adler, G. Lukács, K. Korsch, E. Bloch, M. Horkheimer, H. Marcuse, Th. Adorno, E. Fromm, J. Habermas, J. P. Sartre, G. Gurvitch, L. Goldmann, H. Lefebvre i dr. bit će riječ u pregledu filozofskohistorijske misli u 20. stoljeću.

Šesto poglavlje

RAZDOBLJE DOMINACIJE GRAĐANSKE KLASE

1. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U VELIKOJ BRITANIJI

Uvod

J. Toland, A. A. Shaftesbury, F. Hutcheson, J. Priestley, B. de Mandeville, D. Hume, E. Gibbon, A. Smith

* * *

A. Ferguson, Th. Carlyle, Th. H. Buckle, H. Spencer

S Johnom Lockeom engleska prosvjetiteljska i revolucionarna misao dosegla je svoj vrhunac. Njegovo je djelo snažno utjecalo osobito na francuske prosvjetitelje koji su do krajnjih granica radikalizirali njegov empirizam, teoriju društvenog ugovora i princip tolerancije. Baklju revolucionarne filozofske i političke misli u 18. st. preuzeli su, kako smo već vidjeli, francuski mislioci. A razlog je bio veoma jednostavan – francuska se stvarnost sve više bližila radikalnom obračunu sa srednjovjekovnom prošlošću: feudalizmom i teološkom supremacijom u duhovnom životu.

Prosvjetiteljske ideje, međutim, nisu ni u Engleskoj odjednom iščezle. Naprotiv. U Bacon-Lockeovu duhu razmišlja u 18. st. još uvijek većina najpoznatijih mislilaca, ali već s mnogim drugačijim predznacima, varijantama i konzekvencijama koje su očigledno ukazivale na kraj jedne velike historijske i duhovne epohe. Englesko prosvjetiteljstvo čine i tzv. "freethinkersi" koji su davali pečat slobodarskoj misli Engleske toga doba i ujedno jako utjecali i na evropske progresivne duhove. Među njima se naročito isticao *John Toland* (1670–1722) koji je medu prvim filozofima u novom vijeku uvidio da se mora postulirati jedinstvo materije i kretanja ako se želi svijet objasniti racionalno, a ne uz pomoć bilo kakvih mističnih sila i božanstava o kojima u našem iskustvu nemamo nikakve potvrde. U svojim *Pismima Sereni* i *Panteistikonu* zastupa svoje panteističke stavove koji su već bili veoma bliski nešto kasnijemu francuskom materijalizmu. Medu ostalim slobodnim misliocima koji su vodili oštru borbu sa zaostalim vjerskim shvaćanjima treba spo-

menuti još A. Collinsa (1676–1729), M. Tindala (1656–1733), Lorda Bolingbrokea (1672–1751) i dr.

U toj plejadi engleskih prosvjetitelja važnu ulogu u engleskoj i evropskoj filozofiji imao je i *A. A. C. Shaftesbury* (1671–1731) koji je više pažnje posvetio etičkoj problematici, držeći da se dobro mora shvatiti kao moralno lijepo i da se vrlina sastoji u harmoničnom odnosu naših afekata. O "moralnom osjećanju", tematici kojom su se temeljito pozabavili D. Hume i A. Smith, pisao je i *F. Hutcheson* (1694–1747), mislilac koji je značajno utjecao čak i svojim ekonomskim liberalizmom i na A. Smitha.

Engleski deizam i panteizam, kao i skepticizam i agnosticizam kod Humea i nekih njegovih kasnijih sljedbenika bio je vrhunac filozofskog radikalizma Engleske u 18. st. Cjelokupna historijska situacija i duhovna atmosfera utjecali su na progresivne mislioce, jer daljnja zaoštravanja na teorijskom planu nisu mogla imati značajniju socijalnu podršku. Ne treba gubiti iz vida da je veliki učenjak *Joseph Priestley* (1733–1804), otkrivač kisika i napredan mislilac, morao bježati u London kada su mu 1791, zbog njegova opredjeljenja za Francusku revoluciju, napali kuću i zapalili laboratorij. Bio je dapače prisiljen godine 1794. iseliti se u Ameriku.

Ono što bitno karakterizira Englesku u 18. st. jest ponajprije stabilizacija ustavne monarhije, s hanoveranskom dinastijom na čelu (od Georgea I. do Georgea III) i umješnim predsjednicima vlade kao što su bili R. Walpole i W. Pitt. Za tadašnju buržoaziju i građansku klasu u cjelini razdoblje revolucionarnih težnji i pothvata bilo je uglavnom prošlo.

Druga karakteristična crta razvoja Engleske bila je stvaranje velikoga kolonijalnog carstva. Imperij što ga je Engleska stvorila od 17. do 19. stoljeća mogao se mjeriti sa svim dotadašnjim imperijima (rimskim i arapskim) te ih je i nadmašivao, povezujući pojedine zemlje i područja svih kontinenata u jednu imperijalnu cjelinu. Sve je to imalo pozitivne posljedice i na poboljšanje života cjelokupnog naroda, osobito u 19. stoljeću, pa ne treba imati mnogo psihološke pronicljivosti da bi se uvidjelo kako je taj grandiozni pothvat jedne otočne zemlje, koja je u to doba imala tri do četiri puta manje stanovnika od Francuske, djelovao na samouvjerenost, samopouzdanje i ponos engleskoga građanina.

Sasvim je razumljivo da su golema tržišta Evrope i ostalog svijeta snažno potakla manufakturnu i ostalu proizvodnju, i da se osjetila potreba za njezinim usavršavanjem. Izumima Hargreavsa i Arkwrighta šezdesetih godina u tekstilnoj industriji, te Wattovim otkrićem parnoga stroja istih godina (1768), započela je nova revolucija – industrijska. Ta treća karakteristika Engleske u drugoj polovici 18. st. bila je osnova ne samo njezina snažnog prosperiteta, a zatim i ostalog svijeta, nego je

to bio i početak radikalne ekonomske, socijalne i duhovne preobrazbe svijeta. Nova buržoazija, industrijska, čvrstom je nogom stala na englesku i, u 19. st., na svjetsku scenu. A s njom i engleski i svjetski proletarijat.

Samostalno seljaštvo, yeomeni, republikanska osnova engleske revolucije, u 18. st. potpuno nestaje daljnjim "ograđivanjem zemljišta", raznim zakonima, reformama i korupcijama. Neki od njih se iseljavaju u kolonije i čine buduću jezgru američke nacije, a drugi dio postaje glavnina industrijskog proletarijata. Međutim, životni uvjeti radničke klase kao i njezina borba za dostojniji i slobodniji život još nisu potresali englesku političku scenu. Taj problem postaje aktualan i krajnje zaoštren tek u prvoj polovini 19. st.

U 18. st. su još dva događaja snažno djelovala na engleske prilike i njihove stranačke borbe: borba sjevernoameričkih kolonija za nezavisnost (1775–1782) i Francuska revolucija. Bila su to dva velika historijska događaja koja su, kako ćemo vidjeti, podijelila englesko mišljenje i koja su, također, presudno djelovala na razvoj socijalnih i političkih prilika u Engleskoj.

Prema tome, 18. st. je razdoblje kada je engleska građanska klasa, buržoazija različitih slojeva (tada još uglavnom trgovačka, manufakturna, financijska i veleposjednička) čvrsto zasjela u parlamentu i preko njega i u njemu se dalje borila za proširenje svojih interesa i prava, za promjenu raznih zakona, osobito izbornog, koji još uvijek nije odgovarao novim odnosima društvenih snaga. A to je postalo akutno već na prijelazu stoljeća, stvaranjem velikih industrijskih gradova i industrijske buržoazije, koja nije imala zastupnike u parlamentu, na temelju staroga izbornog zakona.

Razdoblje revolucionarne borbe za ograničenje apsolutne monarhije i za uspostavu ustavne, parlamentarne monarhije, bilo je već historijska prošlost. Doba engleskog prosvjetiteljstva, a time i nepokolebljive vjere u moć ljudskog razuma, koja je tako karakteristična za evropsko prosvjetiteljstvo, ustupa mjesto izvjesnom kompromisnom mišljenju, kao što je bio slučaj i s kompromisima u društvenom i političkom životu. A kompromisna politika nema svoju idejnu osnovu u radikalnom mišljenju, velikim uzletima misli i idejnim anticipacijama, nego više u pragmatičkom i skeptičkom mišljenju koje se zadovoljava razumijevanjem fenomena, u "pozitivnom" i utilitarnom mišljenju koje je tako karakteristično za veliki dio građanske filozofske misli u 18. i 19. st. (od Humea i Benthama do Comtea i Spencera).

Tako je početkom stoljeća *Bernard de Mandeville* (1670–1733), engleski kritičar i satiričar nizozemskog porijekla, objavio svoje najpoznatije djelo *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*

1705. god., a prošireno izdanje 1714. Djelo je izazvalo brojne kritike, optužbe i zgražanja jer se držalo da djeluje demoralizirajuće i teži obaranju religije i građanske vlasti. U tim kritikama i optužbama sudjelovao je i poznati filozof G. Berkeley. Godine 1729. Mandeville je objavio drugi dio u kojemu, u dijaloškom obliku, brani svoja gledanja.

O čemu je zapravo bila riječ? Engleska je u razdoblju 16. i 17. stoljeća doživljavala među prvim zemljama Evrope (Italija, Nizozemska) rađanje novoga, građanskog društva koje je beskrupulozno slijedilo svoje vlastite interese, uz mnoga nedjela i opačine koje su bile predmet kritike tadašnjih humanista i utopijskih socijalista. Hobbes je te, kao i mnoge prethodne historijske događaje objašnjavao teorijom egoizma i neprijateljstvom među ljudima, koje jedino apsolutistička država može ublažiti i držati na uzdi. Pitanje morala je, kako smo vidjeli, Shaftesbury pokušao riješiti tako da je korijene moralnog ponašanja vidio u prirodnim, urođenim predispozicijama čovjeka. Nasuprot Hobbesovu inzistiranju na egoističkoj prirodi čovjeka, Shaftesbury je ukazivao i na njegovu altruističku stranu, držeći da razvijeni i zreli čovjek može izmiriti ove krajnosti.

Mandeville je stvar radikalizirao postavivši tezu da su egoizam, poroci, nemoralni postupci osnova razvoja čovječanstva. To je njegova osnovna filozofskohistorijska teza, koja je bila suprotstavljena naročito tadašnjemu optimizmu prosvjetiteljstva. Svojom izvanredno istančanom psihološkom analizom čovjekova ponašanja Mandeville je otkrivao da su egoizam i poroci osnovni pokretači historijskog razvoja, te u svom konzekventnom radikalizmu nije niti tražio da se oni dokinu ili prevladaju društvenom silom ili organizacijom, ili drugim potencijama ljudske prirode. Čovjeka po Mandevilleu ne čine socijalnim neki društveni nagoni – blagost, sažalijevanje ili dobrohotnost, nego su "upravo njegova najgora i najomraženija svojstva ono što ga osposobljava prije svega za stvaranje velikih, kako se kaže, sretnih i cvatućih zajednica."[1]

Sve životinje koje žive u slobodi isključivo teže da zadovolje svoje želje i požude i slijede svoje naklonosti, ne brinući se je li to dobro ili loše za drugoga. Zato su one nesposobne da se bez nekoga vanjskog pritiska dugo održe zajedno, kao ljudi. A čovjekova su svojstva takva da jedino on može postati zaista društven. Ali je on isto tako izvanredno egoistična, opora i lukava životinja. Zato se njega ne može silom podčiniti i tako razviti njegove sposobnosti, pa je svim zakonodavcima i drugim umnim ljudima koji su se brinuli oko zasnivanja društva, bilo važno da ljude uvjere da je za svakog pojedinca najprobitačnije ako svoje strasti i požude zatome. Isto tako, da je bolje voditi brigu o općem dobru, a ne

1 Bernard de Mandeville, *Bienenfabel,* München 1914, str. 3.

o svojim privatnim interesima. To je, naravno, teško i zato su svi moralisti i filozofi svih vremena mnogo truda uložili da to dokažu. Proučivši pomno sve čovjekove slabosti i jakosti, zaključili su da nitko nije tako sirov da mu pohvala ne bi bila draga i ugodna nasuprot preziru, te su s pravom zaključili da bi laskanje moralo biti "najsnažnije oruđe da bi se moglo djelovati na ljudsko biće."[2] Tako su oni slavili naše prednosti pred drugim životinjama i našu oštroumnost, pamet i sposobnost našeg uma i duše da izvrše najplemenitija djela. Zatim su ljude uvjerili da su jedna djela časna, a druga nečasna i sramotna.

Da bi osim toga potakli na natjecanje među ljudima, "podijelili su cijeli rod u dvije međusobno vrlo različite klase."[3] Jedna se sastojala od odbačenih, jadnih koji nisu imali drugi cilj nego da zadovolje svoju osobnu korist i razlikuju se od životinja samo svojom vanjskom pojavom. Druga se klasa sastoji naprotiv od uzvišenih pojedinaca oslobođenih egoizma i koji su duhovne sposobnosti držali najljepšim darom i posjedom. Svojim su umom bili sposobni oprijeti se svojim najjačim nagonima, težeći dobru zajednice i pobjedi nad svojim strastima. Ovi su drugi tako mogli zavladati prvima i uliti im u svijest predodžbe o dobru, moralu i društvenoj koristi. Tako je bilo moguće zauzdati divljaštvo čovjeka.

To nam pokazuje da za nastanak morala treba zahvaliti spretnim odgojiteljima naroda koji su na taj način omogućili upravljanje i vladanje ljudima. Kad je napokon uspostavljena umjetnost stvaranja države, ljudi nisu više mogli dalje ostati necivilizirani. Tako je došlo i do toga da su upravo oni najgori propovijedali uzajamnost i blagost da bi mogli oduzimati plodove rada i požrtvovnost drugih i s većim mirom namiriti svoje vlastite potrebe. Tako su nastali i pojmovi poroka i vrline. "Vidi se dakle: nikakva poganska religija ili neko drugo praznovjerno idolopoklonstvo nisu čovjeka doveli najprije do podčinjavanja njegovih požuda i zauzdavanja njegovih najdražih sklonosti, nego spretan postupak opreznih državnika. Što točnije mi istražujemo ljudsku prirodu, to više smo uvjereni, da je ćudorednost socijalnopolitički proizvod laskanja i taštine."[4]

Bez obzira na to što u Mandevilleovim izlaganjima ima izvjesnih inkonzekvencija, poanta njegovih razmišljanja i stavova jest da je vladajuća klasa uspjela različitim sredstvima usaditi u svijest ljudi pojmove ćudoreda, ljudskosti, sreće i dobrote a da su na taj način obuzdavali egoizam i poročnost ljudske prirode, ali da su sve što su radili i stvarali u biti podvrgavali tim sebičnim interesima. Zato on tvrdi da su "ljudski

2 B. Mandeville, *ibid.*, str. 29

3 B. Mandeville, *ibid.*, str. 29.

4 B. Mandeville, *ibid.*, *str.* 35.

poroci neodvojivi od velikih i snažnih socijalnih zajednica i da njihovo blagostanje i ugled ne mogu bez njih postojati."[5] Ali to ne znači, pisao je Mandeville, da pojedine njihove članove ne treba ukoriti ako su nemoralni ili osuditi ako počine zločin.

Kad je ukazao, na primjeru Londona, kako uza sve to bogatstvo i raskoš postoje smrdljive ulice i zapuštene i siromašne četvrti, Mandeville je na pitanje gdje bi bilo najbolje i najugodnije živjeti, prepostavio malu mirnu zajednicu u kojoj ljudi žive u skladu sa svojim susjedima, zadovoljni s proizvodima koji postoje tamo gdje žive, nekom mjestu pretjerane moći i bogatstva.

Radikalnom teorijom o egoizmu kao pokretačkoj sili ljudskog djelovanja ali i napretka, kao i tezom da je ćudorednost, moral socijalnopolitičkog, a ne prirodnoga ili natprirodnog porijekla, Mandeville je izazvao veliki dio još uvijek bigotnoga engleskog društva. Kritike su pljuštale sa svih strana. Razumljivo je da je njegovo osnovno stajalište jednostrano i nedovoljno da se objasni složeni razvoj historije. Ali je Mandeville svojim radikalizmom upozorio na one ljudske snage koje ne možemo mimoići ili zanijekati kao dio pokretačkih snaga ljudskog djelovanja, te je time i imao veliki utjecaj na neke poznate i velike mislioce 18. stoljeća kao što su bili A. Smith, J. O. La Mettrie, C. A. Helvetius i drugi.

U Engleskoj je proces samorastvaranja empirizma i prosvjetiteljstva bitno započeo s D. Humeom, najjačom engleskom filozofskom ličnosti 18. st. *David Hume* (1711–1776) je u historiji filozofije poznat kao onaj pronicljivi i kritički mislilac koji je, nastavljajući na Lockeovu empirističku tradiciju, ukazao da se na taj način ne može ići dalje od fenomena i da se neki od temeljnih zakona i pojmova (zakon kauzaliteta te pojam supstancije) empirijski ne mogu dokazati. Svoje glavno djelo koje tretira tu problematiku, *Treatise of Human Nature* (1739–1740), pisao je za vrijeme boravka u Francuskoj od 1734. do 1737. gdje je, kao i poslije, šezdesetih godina, kao službenik engleske ambasade u Parizu, prijateljevao s mnogim najznačajnijim francuskim prosvjetiteljima i pohađao njihove glavne salone.

Voluminozno djelo nije imalo očekivani uspjeh pa je Hume 1748. objavio prerađenu verziju prvog dijela pod naslovom *Enquiry concerning Human Understanding*, kojom je udario temelje modernom skepticizmu i agnosticizmu. Međutim, nas više interesira druga i nešto manje poznata strana Humeove djelatnosti – historijska. Hume je bio i jedan od najpoznatijih engleskih historičara u 18. st. te se iz njegovih historijskih radova može dokučiti određena filozofskohistorijska koncepcija koja je također označavala izvjesno napuštanje prosvjetiteljske tradicije. Svo-

5 B. Mandeville, *ibid.,* str. 8.

je glavno djelo posvetio je historiji Engleske (*History of England*, 1754–1761), a napisao je i jednu prirodnu historiju religije (*Natural History of Religion*, 1757).

Hume svojom filozofskohistorijskom koncepcijom označuje napuštanje racionalizma prosvjetitelja, iako s njima još uvijek dijeli mnoge poglede. Tako se kritički odnosi prema teoriji društvenog ugovora, držeći da nedruštveno prirodno stanje nikad nije postojalo. Prva društvena zajednica je porodica, a od porodice do države ne vodi ugovor, nego osjećaji simpatije i zajednički interesi.

Ali s prosvjetiteljima dijeli negativno mišljenje o srednjemu vijeku i stav o ulozi ideja u historiji. Razmatrajući porijeklo engleske slobode, Hume je priznao religioznom entuzijazmu puritanaca – koji mu inače nisu bili simpatični – odlučujuću ulogu u ujedinjenju redova građanskog staleža, što je omogućilo rušenje najčvršćega političkog poretka koji je stoljećima gradio svoj autoritet u narodu.

Hume je dobro uočavao ulogu političke sile u historiji, te je u osciliranju između sile i socijalno-moralnih potreba čovjeka vidio jednu od bitnih karakteristika historijskog zbivanja. Borba između autoriteta i slobode jest poput neke konstante u historijskom razvoju, pa zato i ne treba očajavati kad nadođu okrutna i brutalna vremena, jer su ona nužno prolazna te ih uvijek zamjenjuju slobodnija i podnošljivija.

I u svom prikazu razvoja religije Hume konzekventno zastupa evolucionističko stajalište. Religija se također razvija od prvih mnogobožačkih, fetišističkih i idolopokloničkih do monoteizma. Ali taj proces ima i razdoblja nazadovanja, nije pravolinijski napredak. Meinecke drži da je to još uvijek reziduum cikličke koncepcije, ponovnog vraćanja istog u historiji i prirodopravnog načina mišljenja koje je vjerovalo u nepromjenjivost ljudske prirode. Meinecke je zato zaključivao da "Hume nije doduše prevladao racionalizam, ali potisnut u određene granice, upozoravao na varljive dedukcije našeg vlastitog uma i pridavao iracionalnim moćima duše ne prevladajuću funkciju u njegovom vlastitom mišljenju, ali veoma snažnu ulogu u životu i historiji."[6]

Slične je poglede dijelio drugi veliki engleski historičar u 18. st. *Edward Gibbon* (1737–1794) koji je u svom djelu *The decline and fall of the Roman empire* (1776–1787) pokazao izraziti smisao za historij-

6 Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1965, str. 272. A Gajo Petrović je još radikalnije zaključio da je "Humeova filozofija samonegacija empirističke spoznajne teorije i prosvjetiteljstva uopće." (Gajo Petrović, *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb 1979, str. 139.) Ovu ulogu iracionalnih momenata u historiji prije svih prosvjetitelja iznio je, kako smo vidjeli B. de Mandeville (1670–1733) u svom djelu *Basne o pčelama ili osobni poroci čine javne dobrobiti* (1714).

ski kontinuitet; temeljito je među prvima istražio i obradio postanak i razvoj kršćanstva kao profane historijske pojave i u njemu vidio glavne uzroke propasti te fascinantne tvorevine kao što je bilo Rimsko Carstvo. Pisana izvanrednim stilom, Gibbonova historija je jedno od prvih historijskih djela koje je zadobilo široku popularnost.

Tako se preko prosvjetiteljstva teško ali uspješno probijalo historijsko, tj. antiteološko gledanje na samu historiju. Bez obzira na još uvijek neprevladana neka gledanja na ljudsku prirodu, prenaglašavanje idejnog momenta u tom razvoju, Hume, Gibbon, a i W. Robertson (1721–1793) sve više su, kao i Montesquieu i Voltaire u to doba, historiju tretirali kao cjelinu, a ne samo kao historiju kraljeva i bitaka. Svi oni već raspolažu mnogim podacima o životu neevropskih i primitivnih naroda, tako da evolutivno gledanje na čovjeka i njegovo historijsko djelo sve više postaje dominantno i u filozofskoj teoriji i u historiografiji. Jednako tako u njihovim djelima i izvanevropski narodi dobivaju dostojno mjesto i uvažavanje, pa se evropski čovjek počinje rješavati jednostranog evropocentrizma koji je, međutim, ostao kao žilavo nasljeđe i u modernijem vremenu.

Izvjesne filozofskohistorijske poglede na čovjeka i njegov razvoj možemo naći i kod drugoga velikog Škota i Humeova prijatelja *Adama Smitha* (1723–1790), koji je također izvjesno vrijeme boravio u Parizu za vrijeme Humeova službovanja u engleskom poslanstvu. Smith je također prisustvovao mnogim sastancima i diskusijama francuskih prosvjetitelja, a posebno su bili važni njegovi susreti s tada najpoznatijim fiziokratima Quesnayem, Turgotom i Mirabeauom. Sasvim je razumljivo da su utjecaji morali biti uzajamni. Ali Smith, koji je već radio na svomu glavnom ekonomskom djelu *An inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations*, koje je dovršio oko 1773. a objavio 1776, polazio je u svojim ekonomskim razmišljanjima s historijski razvijenijih pozicija. Industrijska i manufakturna proizvodnja je već uvelike potiskivala poljoprivrednu proizvodnju i njezino značenje u Engleskoj, pa je i Smith prvi veliki teoretičar kapitalističkog načina proizvodnje, iako još s izvjesnim fiziokratskim reziduumima.

U tom je svom djelu Smith pokušao dati odgovor na pitanje koji su razlozi da čovjek stalno poboljšava svoje proizvodne snage rada, u čemu je vidio i jedan od pokretačkih uzroka društvenih promjena i napretka. Odgovor je bio – podjela rada. "Najveće poboljšanje u proizvodnim snagama rada i veća vještina, spretnost i rasuđivanje, koji bilo gdje upravljaju radom ili se pri njemu primjenjuju, čini se, da su učinci podjele rada."[7] A do podjele rada u historijskom razvoju ne dolazi zbog neke

7 Adam Smith, *Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda*, I. sv., Zagreb 1952, str. 9. Nešto dalje je Smith pisao: "To veliko povećanje količine rada, koji zbog

čovjekove mudrosti, nego je rezultat izvjesne karakteristike i sklonosti ljudske prirode da trampi, razmjenjuje. "Ta podjela rada, iz koje proizlaze tolike prednosti, nije izvorno učinak nikakve ljudske mudrosti, koja predviđa i namjerava postići ono opće blagostanje, koje uzrokuje podjela rada. Podjela rada je nužna, iako veoma polagana i postepena posljedica izvjesne sklonosti u ljudskoj prirodi, koja nema u vidu tako veliku korist. To je sklonost ljudske prirode da mijenja, trampi i razmjenjuje jednu stvar za drugu."[8]

Ta je sklonost po njegovu mišljenju zajednička svim ljudima i ne postoji kod drugih živih bića, a nužni je rezultat, što Smith drži najvjerojatnijim obrazloženjem, dara rasuđivanja i govora. Ljudi su upućeni jedni na druge, sami ne mogu opstati, pa zato i razmjenjuju svoje proizvode. Primarni su kod toga sebični razlozi, a ne altruistički. Jedni kupuju i razmjenjuju proizvode, jer su drugima njihovi proizvodi potrebni. Mi se obraćamo drugima, kaže Smith, ali ne njegovoj čovječnosti, nego njihovoj sebičnosti, i ne govorimo im o svojim potrebama, nego o njihovim probicima. Tako dolazi do podjele rada, jedni se usavršavaju u izradi jednih predmeta, a drugi drugih. Razlika je u prirodnim talentima zapravo pri tome mnogo manja nego što se misli. Veoma različita nadarenost, koja se u tim poslovima i radnjama očituje, više je posljedica same podjele rada. "Na primjer, razlika između najraznolikijih karaktera, između filozofa i običnog uličnog nosača, čini se, ne potječe toliko iz prirode, koliko od običaja, navike i odgoja. Kad su došli na svijet, i prvih šest ili osam godina života oni su, možda, bili veoma slični, i ni njihovi roditelji ni njihovi drugovi u igri nisu mogli opaziti nikakvu naročitu razliku. U toj dobi, ili uskoro poslije toga, počeli su se zapošljavati veoma različitim zanimanjima. Onda se počinje primjećivati razlika u talentima, koja postaje sve veća, dok na kraju taština filozofa jedva priznaje neku sličnost s uličnim nosačem. Međutim, bez sklonosti da mijenja, trampi i razmjenjuje, svaki bi čovjek morao sam sebi nabavljati sve životne potrepštine i ugodnosti, koje mu trebaju. Svi bi izvršavali iste dužnosti i radili isti posao. Ne bi moglo biti tako različitih zaposlenja, koja su mogla uzrokovati tako veliku razliku u talentima."[9]

Za uspješan razvoj proizvodnih snaga rada, a time i podjele rada i društvenoga bogatstva potrebna je što veća sloboda individuuma, što

podjele rada može obaviti isti broj ljudi, pripisuje se trima različitim okolnostima: I. povećanju spretnosti svakog pojedinog radnika, II. uštedi vremena, koje se obično gubi prijelazom od jedne vrste rada na drugu, i na kraju III. izumu velikog broja strojeva, koji olakšavaju i skraćuju rad te omogućuju, da jedan čovjek radi posao mnogih ljudi. " (*Isto djelo,* str. 12).

8 A. Smith, *ibid.*, str. 16.

9 A. Smith, *ibid.*, str. 18.

manje upletanje države u ekonomske procese, te je tako Smith postao glavni i najautoritativniji pobornik ekonomskog liberalizma. Ali se iz toga ujedno veoma dobro vidi kako je evropski liberalizam, princip slobode individuuma, izrastao iz nasušnih potreba razvoja buržoaskoga društva, kapitalističkoga načina proizvodnje. U feudalnom društvu, u kojemu je postojala vezanost glavnog proizvođača – seljaka, za posjed njegova gospodara, gdje nije imao mogućnost slobodne individualne proizvodnje i razmjene na tržištu, i gdje su obrti tek bili u začetku i cehovski ograničeni, ekonomski i politički liberalizam bio je nezamisliv. Tada je vladao princip podvrgavanja pojedinca društvenoj cjelini, državi i Crkvi, te je svaka organicistička teorija društva još i u 19. stoljeću ratovala protiv individualizma i liberalizma kao glavnih uzroka revolucionarnih nedaća vremena i raspada hijerarhijski konstituirane feudalne zajednice koja je za njih bila božansko djelo.

Spomenimo samo još da je Smith postavio i razradio radnu teoriju vrijednosti koja je poslije bila osnova ekonomske analize i razumijevanja ekonomskih procesa kod D. Ricarda i K. Marxa. Iako prije navedeno gledanje i stavove Smith nije bio razradio u cjelovitu filozofskohistorijsku koncepciju, možemo ipak reći da su i ta gledanja, kao i njegovih francuskih suvremenika prosvjetitelja, bila važan kamen u kasnijoj Marxovoj teorijskoj zgradi.

S najviše je sistematičnosti razradio problem razvoja društvenih oblika od primitivnih stupnjeva i zajednica do najviših tadašnjih kulturnih zajednica treći Škotlanđanin i Humeov i Smithov prijatelj *Adam Ferguson*.

Adam Ferguson

Fergusonova domovina Škotska, koja je 1707. sjedinjena s Engleskom, bila je zaostalija od tada najrazvijenije zemlje svijeta. Ali je moderni kapitalistički razvitak zahvaćao, naravno, i Škotsku u kojoj je još uvijek bio dominantan utjecaj visokog plemstva, koje se također jednim dijelom, kao i u Engleskoj, kapitalizira. Škotski napredni intelektualci su, zastupajući samosvojnost škotske kulture, ipak u naprednijoj i razvijenijoj Engleskoj vidjeli sliku svoje vlastite budućnosti. Njihova su teorijska razmišljanja polazila ne toliko iz ekonomskih i političkih odnosa tadašnje Škotske koliko iz razvijenijih odnosa susjedne Engleske, što se najbolje vidjelo u Smithovim ekonomskim analizama.

Ferguson (1723–1816) rođen je u prezbiterijanskoj svećeničkoj obitelji, pa je i sam, nakon studija filozofije i teologije u Edinburghu, neko vrijeme obavljao duhovnu službu u jednoj regimenti. Kao vojni sveće-

nik u brdskom području Škotske (Highland) upoznao je tu svojevrsnu Highland-civilizaciju te je i govorio i propovijedao na keltskom jeziku Highlandera. Međutim, čim mu se ukazala prilika, napušta svećeničku službu i zapošljava se kao bibliotekar u "Advocates Library" u Edinburghu i ujedno kao sekretar tamošnjega pravnog fakulteta (1757). U Edinburghu sudjeluje u raspravama u krugu naprednih intelektualaca te se i literarno angažira protiv nekih konzervativnih gledanja i nastojanja kao npr. pokušaja da se zabrane javne kazališne priredbe.

Od godine 1759. Ferguson je s manjim prekidima predavao kao profesor prirodne i moralne filozofije na sveučilištu u Edinburghu sve do 1785, kada se povlači u mirovinu, nastavljajući i dalje svoju znanstvenu i publicističku djelatnost. U razdoblju rada na sveučilištu Ferguson objavljuje svoje glavno djelo o problemima čovjeka i historije, *An Essay on the History of Civil Society* (1767).

Kao sljedbenik engleskoga empirizma njegovo je djelo izvjesna mješavina filozofskohistorijskoga, socijalnofilozofskoga i sociološkog tretiranja ovih pitanja. Zato ga se i drži začetnikom modernoga sociološkog i pozitivističkog istraživanja društvenih oblika.[10] Kao i njegovi prethodnici, i Ferguson se ne oslanja samo na razum u objašnjavanju historije, nego posebno naglašava i značenje ljudskih instinkata. Jednako se tako, kao i drugi njegovi suvremenici, već obilno koristi podacima mnogih istraživača i putnika o američkim prastanovnicima, ali i o starim Germanima i drugim starim narodima o kojima je mogao doznati iz antičke literature.[11]

Ferguson započinje svoje djelo tvrdnjom da se sva prirodna bića oblikuju postupno, da se biljke razvijaju iz nježnih klica a životinje iz nekog stanja djetinjstva, zaključujući odmah da je razvitak i napredak kod čovjeka veći od svih drugih živih bića. Ne razvija se samo individuum od djetinjstva do zrelosti, nego se i sam rod razvija od stanja surovosti, divljaštva prema civilizaciji. Zato se i pretpostavljalo da je postojalo neko prirodno stanje čovjeka te se i nagađalo što je čovjek na početku svoje egzistencije mogao biti.

---

10 Hans Freyer zaključuje u svom *Uvodu u sociologiju* da "ovo djelo čini na tipičan način prijelaz od filozofskohistorijske spekulacije na empirijsku historiju društva, upravo od filozofije historije na sociologiju, prijelaz koji je, kao što ćemo vidjeti, karakterističan za sve pravce sociologije." (Hans Freyer, *Einleitung in die Soziologie*, Leipzig 1931, str. 40.)

11 Ferguson se, kao i francuski prosvjetitelji, najviše oslanjao na djela J. F. Lafitaua, *Moeurs des sauvages Amériquains, comparées aux moeures des premiers temps,* 2 sv., Pariz 1724. i P. F. X. de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale,* Pariz 1744. Od starih pisaca naročito se oslanja na Tukidida, Ksenofonta, Cezara, Livija, Tacita i Plutarha.

Sve prijšanje kao i najnovije obavjesti iz svih krajeva svijeta govore nam da čovjek živi uvijek u grupama i zajednicama, da je u prijateljstvu s jednima, a neprijateljstvu s drugima, da je sposoban pamtiti i predmnijevati, da priopćuje svoja osjećanja drugima i da ih uočava kod drugih, te se zato sve te činjenice moraju uzeti kao osnova našeg razmišljanja o čovjeku. "Njegova raznolika sposobnost za prijateljstvo ili neprijateljstvo, njegov um, njegova upotreba govora i artikuliranih glasova, kao i stas i uspravno držanje njegova tijela, sve se to mora promatrati kao i mnoga obilježja njegove prirode."[12]

Ljudski rod moramo dakle promatrati u grupama, jer je uvijek tako postojao. Historija individuuma je samo djelić onih osjećanja i misli koje je on imao s obzirom na svoj rod. Mi moramo pretpostaviti da je priroda, koja je svakoj životinji dala njezin način života, postupila na isti način i s ljudskim rodom. Ali, s obzirom na taj način života čovjek se razlikuje od životinje upravo po tome što ne postoji samo razvoj individuuma, pojedinke od djetinjstva do zrelosti, nego i napredak u razvoju samoga roda. Tokom niza godina dolazi do usavršavanja čovjekovih sposobnosti, za što je potrebna pomoć dugog iskustva i za što mnoge generacije moraju ujediniti svoje napore.

Ipak, uza svu svoju lucidnost, Ferguson nije poput nekih svojih prethodnika, kao i suvremenika u Francuskoj, povukao radikalne zaključke. Iako su još nedostajali dovoljni dokazi o evoluciji čovjeka iz drugih vrsta organskoga svijeta, Ferguson je i kao bivši teolog plaćao danak vjerskim zabludama koje su još dominirale u engleskom i škotskom javnom mnijenju. Koliko je samo uzbuđenja i negodovanja izazvao Darwin stotinu godina poslije svojom teorijom o postanku čovjeka iz organskog svijeta, a ne Božjim stvaranjem.

Zaključivanje na životinjsko porijeklo čovjeka, što su već učinili neki francuski enciklopedisti, za Fergusona je bilo puštanje maha fantaziji na temelju izvjesnih činjenica o stupnju razvoja primitivnih zajednica. Držao je da i u svomu "najsurovijem stanju stoji on iznad njih (životinja, P. V.) i u svom najvećem odrođavanju ne pada nikad na njihov nivo. On ostaje, kratko rečeno, u svakom stanju čovjek, i mi ne možemo o njegovoj prirodi ništa naučiti iz analogije prema drugim životinjama. Ako ga želimo spoznati, moramo se na njega samog usredotočiti, na tok njegova života i na sadržaj njegova ponašanja."[13] U ovom pitanju Fer-

12 Adam Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft,* Frankfurt am Main 1986, str. 99.

13 A. Ferguson, *ibid.,* str. 102-103. U nastavku kaže Ferguson da je društvo isto tako staro kao i individuum. A ako bi zbilja postojalo neko vrijeme u kojemu se on mora upoznati sa svojim rodom i steći umijeća, onda je to vrijeme o kojemu nemamo nikakve predaje, te su i naša mišljenja u vezi s njim beskorisna

guson je imao pravo. Čovjekovu enigmu ne možemo rješavati niti analogijama prema drugim bićima, niti tumačenjem pomoću zakona i fenomena drugih područja prirode.

Odredivši tako posebno mjesto čovjeka u prirodi, Ferguson nije više posezao za stvoriteljem, jednako tako kao i mnogi njegovi prethodnici i suvremenici deisti. Čovjeka i njegov razvoj trebalo je razumjeti iz njega samog i njegove zajednice. Čovjek je umjetnik svoga vlastitog lika kao i svoje sudbine, pisao je Ferguson. On upotrebljava svoje talente za različite svrhe. Iako izgleda da je podjednako osposobljen za svaku situaciju, upravo zato je nesposoban da u bilo kojoj stalno opstane. Uporan i nestalan, uvijek se tuži na nove promjene, a nikad se s njima ne može zadovoljiti. Ako živi u pećini, želio bi je pretvoriti u kolibu, a kad je izgradi, želio bi graditi još veće i raskošnije. "Ali on pritom nije sklon brzim i naglim prelazima. On napreduje polako, korak po korak, a njegova snaga se opire kao neka sila opruge u mirovanju protiv svakog otpora."[14]

Njegovo obilježje je rijeka koja teče, a ne ustajala voda. Možemo željeti da se njegovo zadovoljstvo za poboljšavanjem usmjeri na pravi cilj, isto tako zahtijevati da bude postojan u svom ponašanju "ali bismo krivo razumjeli ljudsku prirodu, ako bismo smatrali da postoji neki kraj njena rada ili stanje mirovanja."[15]

Ljudska djelatnost ukazuje u svakoj prilici na slobodu njegova izbora, na različitost mišljenja i gledanja, na mnoštvo njegovih potreba. Čovjek nalazi svoje utočište u pećini kao i u kolibi ili palači. Pa ako se pitamo gdje možemo naći njegovo prirodno stanje, odgovor je ovdje. Sve su situacije u istoj mjeri prirodne ako čovjek može primjenjivati svoje talente i djelovati na predmete oko njega. "Ako priznamo da je čovjek sposoban da vrši poboljšanja i da u sebi nosi princip napretka kao i želju za usavršavanjem, tada je nepravilno tvrditi da je on svoje prirodno stanje napustio, čim je započeo napredovati, ili, da on dolazi u položaj za

i bez ikakva dokaza. Planski poredak svijeta ukazuje za Fergusona na egzistenciju boga, pa kad je ta istina jednom prihvaćena, nije potrebno dalje pitati za izvore bivstva. Ono što nam ostaje jest spoznaja zakona koje je stvoritelj dao prirodi. (Vidi str. 103.)

14 A. Ferguson, *ibid.*, str. 104. Jednako je tako pisao da je postizanje jednog cilja ujedno i početak novih težnji i stremljenja. "Bilo koji opseg imetka, nikakav stupanj umješnosti ne umanjuje, kako vidimo, navodne potrebe čovjekova života. Profinjenost i obilje rađaju nove želje, dok u isti mah stvaraju sredstva ili prakticiraju vještine, da bi se te želje zadovoljile." (A. Ferguson, *ibid.*, str. 386-387.)

15 A. Ferguson, *ibid.*, str. 104. Na drugom je mjestu Ferguson tvrdio da je opća karakteristika ljudske prirode da "čovjek nije stvoren za mirovanje... Mogu stvari s kojima se on bavi biti kakve god hoće, cijela zgrada njegove prirode zahtijeva od njega da bude zaposlen, a njegova sreća zahtijeva da bude pravedan." (str. 377.)

koji nije određen, kada on, kao i druga živa bića, ipak samo slijedi svoje dispozicije i primjenjuje one snage koje mu je priroda dala."[16]

Ako se stvari bolje razmotre, vidjet će se da njegovo stvarno prirodno stanje nije stanje od kojeg se čovječanstvo zauvijek udaljilo, nego stanje koje može sada postići. Nije to dakle stanje koje je postojalo prije primjene i upotrebe njegovih sposobnosti, nego ono koje će pravilnom upotrebom tih sposobnosti tek biti postignuto. Kakav god bio prvobitan položaj našega roda, mnogo je važnije poznavati stanje kojemu bismo trebali težiti nego ono koje su naši pređi navodno napustili. Ferguson je u ovim razmišljanjima naslutio duboku dijalektičku misao da se ne može govoriti niti o nekim prirodnim stanjima, kao niti o idealnim stanjima ili odnosima čovjeka. Iz toga slijedi da je svako stanje za čovjeka prirodno koje odgovara stupnju cjelokupnog njegova razvoja i da ono postaje neprirodno kada postane neprimjereno, kočnica njegovu daljnjem i materijalnom i duhovnom razvitku. Ova misao nužno mora završiti u tezi da nema nikakva idealnog stanja ljudskog roda.

Bez obzira na razlike među ljudima koji žive u raznim klimatskim područjima, o čemu će poslije biti riječ, Ferguson drži da je potrebno razmotriti opća svojstva zajednička svim ljudima. Kao i sva druga bića, i čovjek posjeduje izvjesna instinktivna nagnuća (težnje, porive) koja prethode osjećajima ugode ili boli i iskustvu onoga što je štetno ili korisno. On ima mnoge predispozicije koje su važne za održanje života i za daljnje razmnožavanje, kao i druge koje uvjetuju njegovu društvenost. Ali u tom stanju pripadnika plemena ili neke druge zajednice, one ga upleću i u sporove i ratove s drugim zajednicama. Njegova rasudna moć ili njegove intelektualne sposobnosti, koje nazivamo umom, odnose se na stvari oko njega, kao predmeta samo znanja ili također odobravanja ili pobude. "Čovjek ipak nije stvoren samo da spoznaje, nego isto tako da se divi ili prezire. I te djelatnosti njegova duha stoje u bitnom odnosu prema njegovom vlastitom karakteru kao i prema njegovim bližnjima."[17]

Ako se radi o predispozicijama, sposobnostima za održanje individuuma, one su gotovo iste kao i kod drugih životinja. Ali prije ili poslije one se povezuju kod njega s promišljanjem i predviđanjem. U tom smislu moramo priznati da se čovjek u svom djelovanju orijentirao prema svojim interesima, pa postoji i cijeli sistem filozofije koji je na tome zasnovan. Ferguson pritom misli na francuske materijaliste, ponajprije na Helvétiusa i Holbacha, suprotstavljajući im mišljenje da se time ne može objasniti sveukupno ljudsko ponašanje i djelatnost. "Ipak zablude

16 A. Ferguson, *ibid.,* str. 106.

17 A. Ferguson, *ibid.,* str. 109-110.

toga sistema ne postoje toliko u općim principima koliko u njihovoj posebnoj primjeni, ne toliko u tome da se ljude pouči da uzmu same sebe u obzir, nego više u tome da zaborave da su njihove najsretnije težnje, njihovo poštenje i duhovna nezavisnost u stvarnosti isto tako dijelovi njih samih."[18]

Slažući se Montesquieom, da je "čovjek rođen u društvu", Ferguson drži da čovjekova društvenost proizlazi iz shvaćanja onih prednosti koje ljudi imaju iz međusobnog saobraćanja i potpomaganja. Ali sve to ne obuhvaća sve principe kojima su ljudi međusobno povezani. Za njega su određena osjećanja kao što su osjećanja prijateljstva, naklonosti, prva snažna očitovanja njegova bića. I zato je za prirodu bilo kojeg bića najpovoljnije ono stanje u kojemu se povećava njegova snaga, njegova moć. Ako je hrabrost dar društva čovjeku, onda imamo uzrok, povezanost s njemu jednakima kao najplemenitiji dio njegove sudbine. "Iz tog izvora ne potiče samo snaga, nego i stvarna egzistencija njegovih najsretnijih emocija, ne samo bolji dio njegova karaktera, nego gotovo cjelokupnost njegova umnog bića."[19]

Poput Rousseaua i Ferguson snažno naglašava onu osjećajnu, iracionalnu stranu čovjekova bića. Ljubav i sažaljenje, suosjećanje najsnažniji su principi koji pokreću čovjekovo ponašanje i djelatnost. Oni snažno potiču ljudsko srce na žrtvovanje vlastitog interesa i na neustrašivo izdržavanje u svakoj neprilici i opasnosti. "Kao i vjetrovi, o kojima mi ne znamo odakle dolaze i koji pušu kamo oni hoće, i oblici društva potječu iz jednog tamnog i dalekog izvora. Davno prije nastanka filozofije izviru oni iz instinkata a ne čovjekovih spekulacija."[20] I zato se ni jedno ustrojstvo društva ne stvara na temelju nekog plana. Zbog toga bismo morali biti oprezni s obzirom na naslijeđene priče o starim zakonodavcima i utemeljivačima država. Gotovo uvijek smatramo da je u tim slučajevima to bila posljedica planskog razmišljanja, a vjerojatno je bilo samo posljedica jednog prethodnog stanja. Kao uzrok i posljedica, i tvorac i djelo su stalno međusobno povezani. To je najjednostavniji oblik po kojemu možemo razmatrati zasnivanje nacija. "Mi pripisujemo jednom planu s predumišljajem, što se samo iskustvom moglo znati, što nikakva ljudska mudrost nije mogla predvidjeti i što ni jedan indivi-

18 A. Ferguson, *ibid.*, str. 113-114. Ferguson drži da je pojam "interes" mnogoznačan i dvosmislen i zato nije čudno "da smo još uvijek nesposobni da odlučimo, je li interes jedina pokretačka osnova ljudskog djelovanja i apsolutno mjerilo po kojem razlikujemo dobro od lošeg." (*Ibid.*, str. 115.)

19 A. Ferguson, *ibid.*, str. 120-121.

20 A. Ferguson, *ibid.*, str. 258. "Ljudi izražavaju svoju blagonaklonost i svoja neprijateljstva različitim postupcima, ali ipak ostaju blagonaklonost i neprijateljstvo glavni pokretači u ljudskom životu." (*Ibid.*, str. 160.)

duum nije mogao ostvariti bez sudjelujućeg raspoloženja i dispozicija njegova vremena."[21]

S obzirom na osnove, predispozicije ljudske prirode možemo spoznati i razlikovati ih u njihovu praktičnom iskazivanju. Ako nemaju mogućnost primjene, ostaju i samom pojedincu nepoznate. A prva se funkcija jednoga razumnog bića sastoji u osjetilnim opažajima. Jedna od velikih prednosti bića koje djeluje sastoji se svakako u snazi i osjetljivosti njegovih osjetilnih organa. Radosti i boli kojima je pojedinac izvrgnut pokazuju mu razlike među predmetima i njegov je važan interes da ih dobro razlikuje prije nego što se prepusti vođenju od strane jednog nagona. Ali glavni poriv i glavna zaokupljenost ljudske prirode jest djelovanje u odnosu na svoje bližnje i postizanje one otvorenosti osjećanja i mišljenja koja je čovjeku kao članu društva svojstvena, bez obzira na to radi li se o prijatelju ili neprijatelju. Ako mora raditi da bi opstao, onda nema bolje svrhe od dobra za čovječanstvo. On ne može imati bolje talente od onih koji ga osposobljuju da djeluje zajedno s ljudima. Pritom je isto tako važna brzina razuma kao i osjećajnost srca. "Gdje su oba ujedinjeni, tu proizvode onu nadmoć duha, čija učestalost kod ljudi posebnih razdoblja i nacija mnogo više određuje stupanj njihova genija i veličinu njenih razlika i časti nego napredak što su ga učinili u spekulativnom mišljenju ili u praksi mehaničkih i slobodnih umjetnosti."[22]

Ali ljude moramo ipak prosuđivati ne po tome što oni znadu, nego po onome što mogu stvoriti, prema sposobnosti i spretnosti kojom upotrebljavaju i primjenjuju materijale za različite svrhe života, prema njihovoj snazi i ponašanju u slijeđenju političkih ciljeva i pronalaženju sredstava za rat i nacionalnu obranu.

Ako i površno razmotrimo ljudski život, morali bismo zaključiti da je briga oko preživljavanja glavna pokretačka snaga ljudskog djelovanja. A ljudi se razlikuju i prije bilo kakvih političkih ustanova i organizacija na temelju veoma različitih talenata, različitih duhovnih predispozicija i jačini njihovih poriva i nagona. Ta širina njihovih sposobnosti i osjetljivosti duha, koje su karakteristične i za divljaka kao i za građanina, za gospodara kao i za roba, mora se iskoristiti prema prilikama za najrazličitije svrhe. Iste snage duha mogu se upotrijebiti za različite svrhe, što najbolje vidimo kod današnjih Grka ili Talijana za razliku od starih Grka i Rimljana.

Historija nam pokazuje da su se te ljudske sposobnosti najbolje očitovale i razvile na području umjerene klime. Kao animalno biće čovjek je sposoban egzistirati u svakoj klimi. Ali umjerena klima izgleda da

21 A. Ferguson, *ibid.*, str. 259.

22 A. Ferguson, *ibid.*, str. 133.

mu najviše pogoduje.[23] To se vidi s obzirom na razvoj različitih umijeća, plodnost njegove fantazije i druge njegove nadarenosti – za literaturu, trgovinu, politiku i rat. Najvažnije su ljudske rase bile primitivne i sirove prije nego što su se oplemenile. U nekim su se slučajevima opet vratile na stanje primitivnosti što samo govori da njihov genij ne smijemo izvoditi iz njihova momentanog posjedovanja umjetnosti, znanosti ili političkih mogućnosti.

Ali još uvijek nismo sposobni objasniti na koji način klima utječe na temperament naroda i unapređuje njihove talente. Sigurno je samo da su se u umjerenim područjima, koja uvijek postavljaju pred čovjeka i potrebu savladavanja određenih prepreka i teškoća, razvijale i najjače civilizacije. Citirajući Rousseaua i slažući se s njim, Ferguson zaključuje da "ljudi više postižu kad moraju da savladavaju izvjesne teškoće, nego kada uživaju tobožnje prednosti. Sjena jednog suhog hrasta i jele za duhovne snage čovjeka je povoljnija od sjene palme ili drva tamarinda."[24]

Sastav tla i klima odlučuju hoće li se stanovništvo određenog područja više baviti zemljoradnjom ili stočarstvom, hoće li imati stalno prebivalište ili će se seljakati sa svim svojim imanjem. Ljudi postupno dolaze do raznih praktičkih umijeća. Jednako se tako u tom razvoju nauče paziti na svoj interes i osigurati ono što su stvorili. Na taj se način stvaraju postupno radne navike radnika, obrtnika i trgovca. U tom razvoju nastaje institucija vlasništva koje je još uvijek kod divljaka nepoznata stvar. "Mora se kao potpuno prihvatljivo uzeti, da je vlasništvo proizvod napretka."[25]

Kod primitivnih plemena, koja žive od lova i ribolova, samo su oružja i oruđa njegovo vlasništvo. Zemlja, šuma i zajednički ulov pripada još uvijek cijelom plemenu. Zato i nema među njima socijalnih razlika, pa zato niti podvrgavanja jednih od drugih. Samo se talentom i drugim potrebnim svojstvima razlikuju pojedinci, koji u ratnim vremenima stoje na čelu svojih plemena, da bi u miru opet bili jednaki drugima.[26]

---

23 U vezi s tim je Ferguson pisao da je "visoki stupanj vrućine ili hladnoće možda u moralnom smislu u istoj mjeri nepovoljan čovjekovoj težnji za djelatnošću. Oboje pruža nepremostive teškoće i daje snažan povod za ravnodušnost i tromost." (*Ibid.*, str. 253.)

24 A. Ferguson, *ibid.*, str. 254. U daljnjem raspravljanju Ferguson navodi da su se civilizacije jače razvile na obalama mora koje je s jedne strane štitilo dotične narode, a s druge povezivalo s drugima. Pritom se kod tih naroda razvija ljubomora da održe to stanje uravnoteženosti i napretka, i ta je ljubomora važniji razlog njihove perzistencije od svih Rajna i Oceana, Alpi i Pireneja, Termopila, Tračkih brda i zaljeva Salamine i Korinta. (Vidi *ibid.*, str. 255-256.)

25 A. Ferguson, *ibid.*, str. 205.

26 Ovdje se Ferguson oslanja na izvještaje Lafitaua, Charlevoixa, Coldena i dr. i na njihove opise američkih Indijanaca.

U daljnjem razvoju pojedinih plemena dolazi do jačeg razvoja obrta i zemljoradnje, do mogućnosti nagomilavanja bogatstava i razvoja vlasništva. Ali ako pogledamo narode na tom stupnju razvitka, vidjet ćemo još uvijek mnoge ostatke starih navika. Oni još uvijek više zaziru od rada nego od rata, dive se postojanosti i, prema Tacitovim riječima, rastrošniji su svojom krvi nego svojim znojem. Sva niža zanimanja prepuštaju ženama ili robovima. Ali u isto vrijeme zapažamo da društvene veze postaju labavije i unutrašnji nemiri češći, jer je pojedinac našao svoje posebne interese. I upravo zato što se članovi jedne zajednice sada međusobno razlikuju s obzirom na udio u raspodjeli vlasništva, postavljena je osnova za trajno i osjetno podvrgavanje. "Ove posebne okolnosti nastaju u ljudskom rodu kada je on u situaciji da prijeđe iz stanja divljaštva u izvjesno stanje barbarstva."[27] Ferguson je prvi među filozofima i sociolozima koji je cjelokupni razvitak čovječanstva raspodijelio u tri osnovne velike faze: divljaštvo, barbarstvo i civilizaciju, što su prihvatili i najpoznatiji kasniji etnolozi i historičari.

U stadiju barbarstva pripadnici jednoga te istog društva međusobno se bore u natjecanjima ili zbog osvete. Okupljaju se oko voda koji se odlikuju svojim bogatstvom i sjajem svog porijekla. Oni povezuju čežnju za plijenom s ljubavlju za slavom. Sve što se silom osvoji pripada pobjedniku, te tako postaju lovci na ljude i odlučuju svaku raspru mačem. Homerovi junaci su pustošili obale Egejskog mora samo zato da dođu do posjeda bakra i željeza, goveda, robova i žena. Tako stvoreni posjed se zatim nasljeđuje te se pojedine porodice osjetnije izdvajaju od drugih. Poglavica dobiva tako prednost ne samo na bojnom polju nego i kod svečanosti. Njegove se pristaše grupiraju oko njega i umjesto da se drže članovima jedne zajednice, svoj položaj zasnivaju kao pratnja poglavice pa se čak i nazivaju njegovim imenom.

Inače, sam razvoj naroda ovisi o tome koliko je u mogućnosti svoje talente upotrijebiti u praksi raznih obrta ili u raznim društvenim aktivnostima. "On oplemenjuje ili korumpira svoje običaje prema tome koliko je ohrabren i usmjeren da djeluje prema principima slobode i pravde, ili je ponižen na stanje niskosti i ropstva."[28]

Napredak naroda dakle ne ovisi o njegovoj brojnosti i umnažanju, nego ponajprije o njegovu trudu i maru da razvije razne grane obrta i

27 A. Ferguson, *ibid.*, str. 226.

28 A. Ferguson, *ibid.*, str. 277. Inače Ferguson drži da mnoge prednosti u razvoju pojedinih naroda ovise u velikoj mjeri i o slučaju; također, da bi bilo smiješno kada bismo političke institucije shvatili samo u tom smislu da unapređuju čovjekove talente i razvoj slobodnoga duha. Da bismo obične ljude na nešto potakli, moramo im pružiti bilo kakvu motivaciju za vlastiti interes ili izglede za izvanjske prednosti. (Vidi. *ibid.*, str. 277.)

ostala umijeća, npr. trgovinu, i da osigura svoj posjed i učvrsti svoja prava. A ta sredstva proistječu iz težnje da se osigura vlastiti interes i osobna sigurnost. U toj problematici Ferguson, poput svog prijatelja Smitha, posebno naglašava ulogu ljudskog rada i podjelu rada u razvoju čovjeka. Budući da je u mnogim područjima zbog klimatskih i zemljišnih uzroka prirodni prinos beznačajan, "sredstva za opstanak postoje tu samo iz plodova rada i spretnosti."[29] Praktičko iskustvo je pritom važnije od nekih umnih principa, a cilj je svakog obrta i trgovine da učini čovjeka bogatim. Zastupajući princip liberalizma, što je bilo tada, kako smo vidjeli kod A. Smitha, logičan izraz kapitalističkog razvitka u Engleskoj, Ferguson je zaključivao da se dovoljno jasno pokazalo kako je "privatni interes bolji zaštitnik trgovine i obilja nego jedno profinjeno državno umijeće"[30].

Sve snažniji razvoj kapitalizma u Engleskoj, različitih grana obrta, manufakture, trgovine, a u Fergusonovo doba i početak industrijske revolucije, morao je ostaviti traga u koncepcijama najlucidnijih duhova o ulozi materijalne proizvodnje u razvoju društva. Kao i A. Smith, i Ferguson na više mjesta naglašuje važnost proizvodnog rada i podjele rada bez koje ne bi bilo značajnijeg napretka. Nikakav značajniji pomak u svom razvoju čovjek ne bi napravio da nije razdvojio pojedine zadatke, koji zahtijevaju posebnu umješnost i pažnju, i povjerio ih različitim osobama. I tek takvom podjelom umijeća i zanimanja bili su otvoreni izvori bogatstva.

Međutim, i u vezi s ovom problematikom očituje se Fergusonov pronicljiv dijalektički duh koji je često zapažao proturječni karakter društvenih fenomena i u pozitivnim procesima otkrivao i njihova ograničenja i negativnosti. Tako je on veoma dobro uočavao pozitivne strane i vrijednost trgovine i onih umijeća koja donose korist čovjeku. Ali je isto tako vidio da sve to dobiva premoć na račun drugih stremljenja. Interes sputava maštu i otvrdnjuje srce. Slično je i s cjelokupnom podjelom rada. "Podjela zvanja izgleda da, bez obzira na ova razmišljanja, obećava usavršavanje spretnosti. Ona je zaista i uzrok tome da proizvodi svakog umijeća postaju toliko savršeniji, koliko trgovina napreduje. Ali na kraju i u njihovim konačnim posljedicama dovodi ta podjela zvanja u izvjesnoj mjeri do toga da se veze društva kidaju, da se prazne forme

29 A. Ferguson, *ibid.*, str. 284.

30 A. Ferguson, *ibid.*, str. 283. Jedna nacija, kaže Ferguson, zacrta pametan plan za naseljenje sjevernoameričkog kontinenta, ali ima malo povjerenja prema ponašanju trgovaca i ostalih kratkovidnih ljudi. Druga nacija pušta ljudima da svoju situaciju rješavaju u slobodi i da sami misle o svom daljnjem razvoju. Trud i ograničena gledanja jednih stvaraju naselja koja cvjetaju, a veliki projekti drugih ostaju do danas puki san. (Vidi *ibid.*, str. 287.)

stavljaju na mjesto pronalazačkog duha i individuume odvodi od onog zajedničkog poprišta njihova zanimanja, gdje osjećaji srca i duh najsretnije nalaze primjenu."[31]

Tako se društvo počinje sastojati iz dijelova od kojih niti jedan nije prožet duhom društva. Citirajući Perikla, iz Tukididova *Peloponeskog rata*, koji je Atenjanima govorio da su ljudi, koji nisu zainteresirani za državu, zapravo beznačajni, Ferguson zaključuje da upravo historija toga naroda dovoljno pokazuje da su ljudi u toj mjeri prestali biti dobri građani, pa čak i pjesnici i govornici, koliko su se više isticali u prakticiranju ovih ili onih odvojenih zvanja.

Umijeća dabra, mrava i pčele pripisuje se mudrosti prirode. A umijeća civiliziranih nacija pripisuju se njima samima, te se drži da su u tome nadmoćni primitivnim narodima. Međutim, čovjekove ustanove, kao i svih životinja, imaju poticaj iz prirode i posljedice su instinkta koji se usmjeruje u vezi s različitim okolnostima u kojima se čovjek nalazi. "One ustanove proizlazile su iz sukcesivnih poboljšanja koja su bila vršena bez razumijevanja njihovih općih posljedica. One su dovele čovjekove poslove konačno u jedno kompleksno stanje, kakvo ga ni najveće duhovne sposobnosti ne bi bile mogle izmisliti, s kojima je čovjekova priroda ikad bila oboružana. Dapače, kada je cjelina konačno bila dovršena, ona se nikad ne može shvatiti u njezinu punom opsegu."[32]

S razvojem i napretkom raznih proizvodnih umijeća, kao i državnog umijeća, dolazi ne samo do sve složenije podjele rada nego i do podjele na klase u državi. Čim jedan narod izađe iz stanja barbarstva, mogu se odmah nazrijeti različite klasne grupacije: plemićka klasa, narod i pristalice kneza ili kralja. Njihovi su interesi različiti i međusobno suprotstavljeni, a svaka klasa ima mnogo podvrsta. "Ipak se u svakoj državi veoma brzo opažaju dva glavna interesa, interesi vladara i njegovih pristalica, interesi plemstva ili bilo koje privremene partije, u njihovoj suprotstavljenosti prema narodu."[33]

Zbog svih tih razloga, dolazi i do podčinjavanja jednih od drugih. Razlozi su tome različiti. Jedan od razloga jest različitost prirodnih talenata i nagnuća, drugi je u nejednakoj raspodjeli vlasništva i treći u običajima do kojih se dolazi vršenjem raznih umijeća. Razumljivo je da su i položaj pojedinaca i njihove mogućnosti u takvim odnosima različiti. Zbog nejednake podjele bogatstva, samo je imućnima bilo omogućeno da budu oslobođeni od fizičkog rada. Siromašni su bili dovedeni u takav

31 A. Ferguson, *ibid.*, str. 388. Možemo napomenuti da je i Marx veoma cijenio ove Fergusonove misli o pozitivnim i negativnim stranama podjele rada.

32 A. Ferguson, *ibid.*, str. 339.

33 A. Ferguson, *ibid.*, str. 310.

položaj da su za svoje preživljavanje morali raditi. "Materijalni interes je bio dominantna strast obih."[34]

Uzvišenost osjećaja i velikodušnost duše možemo naći kod onih građana koji su, na temelju njihovih okolnosti i njihova bogatstva, oslobođeni raznih nižih briga i obzira. To je bio slučaj sa slobodnim čovjekom u Sparti. Divljak ne pozna takvo stanje pa zato niti podređenost i nadređenost pojedinca ili grupa. On djeluje prema mjeri svojih sposobnosti kao savjetnik ili ratnik svoje zemlje. Što se tiče oblikovanja njegovih osjećaja, on zna sve što srce mora znati: on može točno spoznati svoga prijatelja kojega voli kao i javni interes koji potiče njegovu revnost. Zato moramo zaključiti da "dok god se ljudi nalaze u sirovom stanju, njihovi običaji su veoma jednoobrazni. Čim su pak civilizirani, upuštaju se u mnoštvo pothvata. Oni zahvaćaju šire područje djelatnosti i dospijevaju u veće odvajanje i veće udaljavanje među sobom."[35]

Na toj osnovi razmatra Ferguson postanak i značenje umjetnosti koja je, po njemu, prirodno očitovanje čovjekova bića. Umješnost, do koje dolazi nakon mnogo godina praktičke djelatnosti, samo je poboljšanje njegova talenta što ga otpočetka posjeduje. Vitruvije nalazi početke građevinske umjetnosti još u skitskim kolibama, a kovač oružja može naći prve proizvode svoga zvanja u praćki i luku, brodograditelj u kanuu divljaka. Pa čak i povjesničar i pjesnik mogu pronaći prve pokušaje svoje umjetnosti u pričama i pjesmama naroda koji su u svomu primitivnom stanju slavili ratne pobjede, ljubavne zgode i razne dogodovštine. Određen za to da svoju vlastitu prirodu kultivira ili svoju situaciju poboljšava, čovjek uvijek nalazi neki predmet za svoju pažnju, umješnost i rad. Stalnom vježbom njegove se sposobnosti jačaju te se njegov um i njegove naklonosti, težnje pozitivno povezuju s problemima društva. Njegova moć pronalaženja i njegove vještine razvijaju se time što se mora brinuti za svoje obitavalište i hranu. Njegove posebne težnje i naklonosti određene su mu okolnostima vremena i područja u kojemu živi. U jednom slučaju vodit će ratove i politička savjetovanja, u drugom će voditi brigu o svom interesu, o svojim osobnim pogodnostima. Umnažajući svoje pronalaske, dolazi i do postupnog usavršavanja svojih umijeća, a time se i njegove želje proširuju.

Uobičajeno je da se misli kako jedno vrijeme nasljeđuje razna umijeća od prethodnog i da je pritom strani utjecaj presudan. Tako se vjeruje da su Rimljani učili od Grka, a moderna Evropa od Rimljana. Društvo se razvija uvijek u saobraćanju s drugim društvima i slijedi neka iskustva i primjere. Ali jedan narod, drži Ferguson, ne preuzima nikad

34 A. Ferguson, *ibid.*, str. 343.

35 A. Ferguson, *ibid.*, str. 347.

neke pronalaske ili rezultate drugih naroda, ako nisu u skladu s njegovim stvarnim nastojanjima i potrebama. Ako nisu već prije otkrili korisnost određenih umijeća, neće ih niti prihvatiti. "Ako narodi zaista nešto preuzmu od svojih susjeda, preuzimaju vjerojatno samo ono što bi bili u stanju da gotovo sami pronađu. Zato je rijetko bilo koja praksa, koja je svojstvena jednoj zemlji, prenesena na drugu zemlju prije nego što je put tome utrt uvođenjem sličnih okolnosti."[36]

Sa sigurnošću se može kazati da rimska, kao i moderna literatura odaju utjecaj grčkog originala. Ali u oba slučaja ljudi ne bi iz tog izvora pili da nisu bili u situaciji otvoriti svoje vlastite izvore. "Osjećanje i mašta, upotreba ruke i glave nisu pronalasci pojedinih ljudi. Procvat umjetnosti, koji od njih zavisi, kod svakog naroda je prije dokaz političkog blaženstva u njegovoj duši nego bilo kakvog podučavanja izvana ili bilo kakve prirodne nadmoći u marljivosti ili nadarenosti."[37]

Kao i materija, i ljudski duh ima svoje zakone. Primjere imamo za to u ljudskoj praksi. Običaji ljudi, praksa svakodnevnog života i oblici društva daju materijal za djela pisaca o moralnim i političkim pitanjima. Ali za stvaranje su potrebni ne samo vanjski poticaji nego i napori ljudskog duha. U sjeni samostanske povučenosti i sama znanost vene. Ljudi koji žive daleko od predmeta korisne spoznaje i na koje ne utječu motivi djelatnoga duha mogu samo proizvesti žargon nekoga tehničkog jezika i dosadu akademskih formi. Za literarna djela, osim napora kao i za sve druge djelatnosti, potrebna je snaga i senzibilitet jakog duha. Ali usavršavanje ljudskog duha ne sastoji se samo u razvoju spekulativnog mišljenja nego i u srčanosti i ljubavi koji su ipak neophodni da bi naše znanje učinili predmetom sreće ili koristi. Tako se sposobnosti snažnoga duha izgrađuje u borbi s teškoćama, a ne u mirnom uživanju mirnoga položaja. "Spoznaja i mudrost plodovi su iskustva, a ne pouke iz povučenosti i besposlice. Poletnost i velikodušnost su svojstva jednog duha, koji je potaknut i pobuđen u savladavanju dramatskih scena, a nisu darovi razmišljanja ili spoznaje."[38]

Čovjek je dakle primarno djelatno biće. Njegove zablude i prijestupi su očitovanja djelatnog bića, kao što su i njegova sreća i vrline jednako tako rezultati djelatnosti njegova duha. Cjelokupna ljudska priroda zah-

---

36 A. Ferguson, *ibid.*, str. 319-320. Ferguson tako upozorava da su Rimljani npr. preuzeli umijeća i umjetnosti Grčke, a Tračani i Iliri su ih promatrali uglavnom ravnodušno. Te su umjetnosti bile ograničene u jednom razdoblju na grčke kolonije, a u drugom na Rimljane.

37 A. Ferguson, *ibid.*, str. 321. Zato je Ferguson također zaključivao da "običaji ljudi, praksa svakodnevnog života i oblik društva daju moralnim i političkim piscima materijal za njihove spise." (*Ibid.*, str. 329.)

38 A. Ferguson, *ibid.*, str. 440.

tijeva od njega da bude djelatan, a njegova sreća zahtijeva od njega da bude pravedan. Kad jedan građanin ima svoja vlasnička i staleška prava – onda je on slobodan. I sama ograničenja kojima je spriječen da čini prekršaje i zločine, dijelovi su te slobode. Ni jedna osoba nije slobodna ako neka druga osoba može nekažnjeno činiti zlo, pa i despotski vladar na svom prijestolju nije nikakav izuzetak od toga općeg pravila. Ali i najpravedniji zakoni na papiru mogu biti spojivi s krajnjim despotizmom vladavine. Ključno pitanje građanske slobode jest onaj propis po kojemu možemo razotkriti tajnu svakog zatvora, obznaniti razlog svakog hapšenja i zahtijevati da svaki okrivljenik bude u određenom vremenu pušten ili suđen. Upravo su ovo prednosti i naroda Velike Britanije da može osigurati svoju djelatnost.

Čovjek je ujedno gonjen strastima i raznim predrasudama koje su uzroci neprijateljstava među ljudima. Po njima bi se inače veoma loše zaključivalo o ljudskom rodu. Ali, ta su ista svojstva često osnova za pokazivanje naših najvećih sposobnosti. Na kraju ipak osjećaji velikodušnosti ili samozataje potiču ratnika da brani svoju domovinu.

Ako vojne ustanove, međutim, zauzimaju tako važno mjesto u unutrašnjoj politici nacija, onda su stvarne posljedice rata za historiju čovječanstva od iste važnosti. "Slava i plijen bijahu najraniji poticaji za razračunavanje."[39] Težnja za prevlasti ili za otkupninom bili su cijena mira te je sve to, kao i želja za sigurnošću, vodilo potrebi za što većom moći. Zato dolazi i do saveza pojedinih nacija, kao i težnji da se granice što više prošire. "Bez rivaliteta nacija i bez prakse rata jedva bi građansko društvo moglo pronaći sadržaj i oblik. Ljudi bi mogli i bez formalnog dogovora voditi trgovinu, ali bez suglasnosti unutar nacije ne bi bilo moguće živjeti u sigurnosti."[40]

Ipak je, bez obzira na svoje osobne interese, "čovjek po prirodi član zajednice. Ako se individuum promatra u tom svojstvu, onda ne izgleda da je stvoren za samoga sebe. On se mora odreći svoje sreće i svoje slobode, kada one protivrječe sreći društva."[41] Individuum je samo dio jedne cjeline i ako zaslužuje pohvalu, zaslužuje ju kao član jednog tijela. Ako to slijedi iz odnosa dijela prema cjelini, ako je dakle javna sreća glavni cilj individuuma, ipak je jednako tako istina "da je sreća pojedinca veliki konačni cilj građanskog društva: jer, u kojem smislu može javnost uživati bilo kakvu sreću, ako su njeni članovi, pojedinačno uzeto, nesretni?"[42]

39 A. Ferguson, *ibid.*, str. 297.

40 A. Ferguson, *ibid.*, str. 127.

41 A. Ferguson, *ibid.*, str. 172.

42 A. Ferguson, *ibid.*, str. 172.

Interese društva i njegovih članova lako je pomiriti. Najveće dobro djelo koje javnost, društvo može ukazati svojim članovima sastoji se u tome da ih drži povezanima. Ona država je najsretnija koju njezini podanici najviše vole, a najsretniji ljudi su oni čija se srca angažiraju za zajednicu u kojoj nalaze mogućnost ostvarenja svojih talenata i moralnih dispozicija. Zato je Ferguson protivnik hedonizma, jer čulni užici mogu ispuniti samo dio ljudskog života. Kod stalnog ponavljanja oni se pretvaraju u dosadu i odvratnost. Zato se i čovjekova sreća sastoji u tome da svoje socijalne predispozicije učini pokretačima svojih radnji, da se drži članom zajednice za koju će se žrtvovati sve do suzbijanja onih osobnih briga koje završavaju bolnim tjeskobama, ljubomorom i zavisti.

Eudemonizam privatnog života nije za Fergusona zakon čovjekova opstojanja nego duhovna živost i snažan politički smisao za zajednicu. Upravo ovo posljednje je osnova procvata država i naroda, te se na taj način suprotstavlja kasnijemu popularnom Benthamovu utilitarizmu prema kojemu je "što veća sreća što većeg broja" pokretačka snaga i cilj društvenog razvoja i napretka.[43]

U svemu tome je sama djelatnost u navedenu smislu najvažnija, a ne toliko sam cilj. Jer čovjekova djelatnost je od veće važnosti nego samo zadovoljstvo; a nedjelatnost, pasivnost veće je zlo nego bol koji izbjegava. Čovjek u svojoj punoći nije zapravo biće užitka, niti je za to određen. On je mnogo više predodređen da "uposli svoju prirodu i takvom djelovanju dade prednost pred onim što važi kao užitak"[44].

Ferguson je, kao i njegovi tadašnji prijatelji, najveći britanski i francuski mislioci, zastupnik onoga građanskog individualizma koji je do-

43 Ovaj moment naročito ističe poznati istraživač nastanka historizma F. Meinecke kada konstatira da je ovo "možda njegova najživotvornija historijska misao, da je on – jasnije nego u isto vrijeme Boulanger – u duševnom ponašanju čovjeka vidio odlučujuće uzroke procvata i propasti naroda i država – u onome što su jednom Machiavelli kao virtù i Ranke kasnije kao moralne energije pokušali shvatiti. Ovdje je on opet prekoračio prosvjetiteljstvo i predromantiku ujedno, odbacio eudemonizam privatnog života, od koga je ona bila vođena, i nije se zadovoljio, kao ovi, samo estetskom ili sentimentalnom radošću na novim vrijednostima prošlosti." (F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* str. 264-265.) Kolika je pak bila opsjednutost tadašnjih mislilaca prosvjetiteljstva i predromantizma rimskom historijom i rimskom civilizacijom, u kojoj su vidjeli mnoge potvrde svih gledišta, govori podatak da je o usponu i padu Rimskoga Carstva osim Montesquieua i Gibbona, i Ferguson napisao trotomno djelo *History of the progress and termination of the Roman republic* (1783).

44 A. Ferguson, *ibid.,* str. 155. Ferguson nije hipertrofirao ni duhovnu ni materijalnu stranu čovjeka. Znajući veoma dobro da bez duhovne strane nema razumijevanja čovjeka, ipak je znao zaključivati da je čovjek, "bez obzira na svu njegovu duhovnu djelatnost, životinja, u punom opsegu toga značenja. Ako je tijelo bolesno, slabi i njegov duh. Kada krv prestane teći, otprhne i duša." (*Ibid.,* str. 156.)

šao do izražaja i u revolucionarnom američkom i francuskom ustavu sedamdesetih i osamdesetih godina. Moderni buržoa je zahtijevao od svoje političke zajednice, države, samo da štiti njegove interese, a ne da se miješa u njegove poslove. Zato su svi oni imali više ili manje kritički odnos prema prerogativima države. Oblici vladavine ne mogu i ne moraju biti uvijek isti, držao je Ferguson. Ali "divljenje bezgraničnoj vlasti u svakom je slučaju pogubna zabluda. Možda ni u jednom drugom slučaju stvarni interes čovječanstva nije se temeljitije loše shvatio."[45] Oblici vladavine ovise, naravno, o mnogim okolnostima, izvanjskim i ljudskim. Oni moraju biti različiti da bi mogli odgovoriti veličini, karakteru, običajima itd. pojedinih nacija. Nema samo jednog oblika koji bi se svim ljudima i u svim vremenima mogao nametnuti. I sam slučaj igra kod toga izvjesnu ulogu.

Ako pojedini oblici vladavine zahtijevaju da ljudi djeluju prema principima vrline, časti ili straha, onda možemo razlikovati republiku, monarhiju i despotizam. Ali, mora se odmah reći, kaže Ferguson, mnogi od tih oblika vladavine imaju često i neke zajedničke karakteristike, pa su rijetki čisti slučajevi. "A sve te razlike samo su stupnjevi u historiji čovječanstva, one označavaju prolazna i promjenjiva stanja, koje je ono prošlo, katkad potpomognuto vrlinom, a katkad porocima prignječeno."[46]

Suprotstavljeni ekstremi za Fergusona su potpuna demokracija i despotizam. U prvom obliku sve je zasnovano na vrlini, u drugom na korupciji. Ferguson je demokratskoj vladavini pripisivao mnoge prednosti za suživot građana. U demokraciji povezuje ljude u zajedništvo njihova briga za uspjeh države, čemu se moraju žrtvovati sebični privatni interesi i postupci. Jednom riječi, "čestitost, snaga i dostojanstvo duha potpornji su demokraciji"[47]. Prednost je demokracije što se u njoj ljudi vrednuju po svojim sposobnostima i zaslugama. Ali, iako svi imaju pravo na vlast, državom upravlja stvarno manjina.[48]

45 A. Ferguson, *ibid.*, str. 175.

46 A. Ferguson, *ibid.*, str. 190. Ferguson je smatrao da je prijelaz od republike, tj. od ljubavi za jednakošću, prema monarhiji kao poretku podvrgavanja, koji se zasniva na rođenju i imetku, "jedna vrst korupcije za čovječanstvo. Ali taj stupanj korupcije još je uvijek spojiv sa sigurnošću i blagostanjem nekih nacija." (*Ibid.*, str. 433.)

47 A. Ferguson, *ibid.*, str. 183.

48 Ferguson dobro zapaža da se i kod potpune jednakosti u pravima ne može isključiti prednost i primat nadmoćnih duhova, niti se mogu savjetovanja cijelog naroda voditi bez izabranih savjeta. Zato se može narodna vlada zamijeniti s aristokracijom. Ali navedena značajka još ne čini bit aristokratske vladavine. U ovoj su članovi države podijeljeni najmanje u dvije klase, od kojih jedna vlada, a druga sluša. (Vidi *ibid.*, str. 184.) Isto tako, govoreći o luksuzu, koji ovisi najviše o razvoju mehaničkih umijeća i veličini nejednake raspodjele bo-

Izgleda da je sloboda dana samo civiliziranim nacijama. Divljak jest osobno slobodan, jer živi bez nekih ograničenja i s pripadnicima svog plemena na istoj nozi. Slično je i kod ljudi na stupnju barbarstva. "Ali samo dobra politika može se brinuti za pravilnu primjenu pravednosti ili za zasnivanje jedne sile u državi, koja je u svakoj prilici spremna da brani prava državljana."[49]

Slobode nema bez vladavine zakona, a ustavi, koji žele osigurati slobodu, moraju biti sastavljeni iz mnogo dijelova. Moraju postojati za tu svrhu senati, narodne skupštine, sudstvo, zastupnici iz raznih staleža, egzekutivna vlast itd. A u ljubavi za opće dobro i respektu pred zakonima moraju ljudi biti jedinstveni. "Ako se pak u spornim pitanjima stalno slijedi mišljenje jednog pojedinca ili bilo koje partije, tada je već izdana stvar slobode."[50]

Ferguson je bio, kako se iz ovog prikaza vidi, pronicljivi mislilac i ujedno tipičan predstavnik napredne građanske postrevolucionarne misli, ali i tradicionalnoga engleskog načina mišljenja. Građanstvo, kao i svaka druga klasa, nakon revolucije nije, naravno, više sklono naglim i radikalnim promjenama. Zato se i za Fergusona "ljudski rod razvija u pravilu polagano i s gotovo neprimjetnim koracima"[51]. Ali, čvrsto oslonjen na empirijske podatke, i nikada ne gubeći realno tlo pod nogama, Ferguson je već i zastupnik one evolucijske misli koja će u 19. st. biti vladajuća. On je prvi podijelio razvoj čovječanstva na tri glavna stupnja – divljaštvo, barbarstvo i civilizaciju – i tako pokazao da je razvojnost ljudskoga roda njegov specifikum koji ga dijeli od ostaloga organskog svijeta. Zato i "ljudske ustanove vjerojatno imaju svoj kraj kao što imaju i svoj početak"[52]. Ali se njihovo trajanje ne može niti odrediti niti pomišljati da ima granicu u nekom određenu vremenu.

Engleski je način mišljenja bio karakterističan po svom empirizmu te je bio mnogo realističniji od tadašnjega njemačkog. Engleze nije pritiskala feudalno-apsolutistička samovolja pojedinih kneževa i kraljeva, te im nije bilo potrebno da svoj revolt i slobodarsku misao ogrnu plaštem spekulativne metafizike kroz čiji se gustiš kategorija bilo teško probijati. Englezi, i Britanci uopće, nisu bili prisiljeni na takve spekulacije jer je i njihovo manufakturno, veleposjedničko, financijsko, trgovačko i u Fergusonovo doba već i industrijsko građanstvo, živjelo i moglo

gatstva, Ferguson je smatrao da je luksuz u tom smislu "ako izuzmemo sve njegove moralne učinke protivan demokratskoj vladavini." (*Ibid.*, str. 430.)

49 A. Ferguson, *ibid.*, str. 448.

50 A. Ferguson, *ibid.*, str. 455.

51 A. Ferguson, *ibid.*, str. 463.

52 A. Ferguson, *ibid.*, satr. 471

prosperirati samo na temelju što realističnijega, empirijskog uvida u društvene odnose. Tako su engleski mislioci dolazili kraćim i jednostavnijim putem do istih ili sličnih rezultata. Točno je da im je zbog toga često nedostajala dubina analize i zagledanje u uvijek izazovnu sferu metafizičkog. Ali su im zato djela imala mnogo neposrednije i šire djelovanje. Ferguson je u svakom pogledu svojim djelom zauzimao istaknuto mjesto među britanskim misliocima 18. st. i svojim je izvanrednim uvidima u kompleksno tkivo historije i njezin razvoj u potpunosti stajao uz bok velikim francuskim prosvjetiteljima.

* * *

Iako racionalistička prosvjetiteljska tradicija nije u potpunosti potisnuta krajem 18. st. u Engleskoj, ovo je svakako razdoblje koje u cijeloj zapadnoj Evropi više nije u znaku potpune dominacije prosvjetiteljske vjere u ljudski razum i kad iracionalne snage ljudskog bića igraju sve veću ulogu u shvaćanju ljudske egzistencije i historije. Nepredvidivi tokovi Francuske revolucije, koji se nisu odvijali prema racionalnim prognozama prosvjetiteljskoga građanskog uma o njegovoj nepogrešivosti i pravednosti, uvelike su pridonijeli sumnjama u njegovu svemoć.

Ovaj problem ne racionalnog, nego više iracionalnog osjećanja za državno kao cjelinu, koja počiva na duhovnim, kulturnim i političkim tradicijama niza pokoljenja, dolazi posebno do izražaja, kako smo već vidjeli, kod evropskih romantičara, a u Engleskoj ponajprije kod vigovskoga konzervativca Edmunda Burkea. S njim već ulazimo u razdoblje romantičarskog pokreta koji je u Engleskoj imao iste korijene i uzroke kao i u ostaloj Evropi, ali i svoje, kako ćemo vidjeti, sasvim specifične.

Razdoblje nakon "slavne revolucije" od 1688. godine, značilo je u Engleskoj izvjestan predah nakon burnih četrdesetih i pedesetih godina 17. st., kada je Engleska prvi i dosad jedini put u svojoj historiji bila i republika. Nakon 1688. nastaje razdoblje unutrašnje stabilizacije, sve snažnijega materijalnog i ekonomskog progresa, kao i kolonijalne ekspanzije. Građanska klasa je osvojila izvjesna parlamentarna prava, iako taj politički proces još nije bio završen. Njezina se duhovna energija zato više ne iscrpljuje u filozofskohistorijskim spekulacijama, nego mnogo više u razvoju prirodnih i društvenih znanosti, literaturi i ostaloj umjetnosti. To je razdoblje velikog I. Newtona (1643–1727) koji je svojim otkrićima jednako tako snažno djelovao na evropsku znanost i filozofsku misao kao i engleski parlamentarizam, ali i razdoblje D. Hartleyja (1704–1757) osnivača engleske asocijativne psihologije i već spomenutoga progresivnog mislioca i kemičara Josepha Priestleyja.

Novi građanski duh na području umjetnosti iskazuje se ponajprije u poznatim djelima J. Swifta i D. Defoea, zatim i u sentimentalnim romanima S. Richardsona i O. Goldsmitha, kao i kod pjesnika A. Popea, W. Collinsa i Th. Graya. Ne smije se, naravno, izostaviti značajnu literarnu i kulturnu ličnost S. Johnsona (1709–1784), jedne od središnjih ličnosti londonskoga kulturnog života. U njegovu književnom klubu okupljale su se gotovo sve najvažnije ličnosti političkoga i kulturnog života, a sam Johnson, inače siromašnog porijekla, objavljuje i prvi veliki moderni rječnik engleskog jezika (*A Dictionary of the English Language*, 1747). Snažni razvoj engleske građanske klase, kojoj se krajem stoljeća pridružuje i nova industrijska buržoazija, očitovao se i na području likovne umjetnosti, čiji predstavnici Th. Gainsborough, J. Reynolds, G. Romney i W. Hogarth također po svom utjecaju prelaze engleske granice i najavljuju nove umjetničke senzibilitete. Tako Engleska i nakon Lockea, ako ne više svojim filozofskohistorijskim i socijalnofilozofskim dostignućima, ali još uvijek i filozofskim, znanstvenim i umjetničkim stvaralaštvom, pridonosi razvoju evropskoga duhovnog života.

Posljednji deceniji 18. st. bili su pod znakom vladavine Georgea III. koji je pokušao osnažiti kraljevsku vlast i kompetencije. Parlamentarni sistem je još uvijek bio nedorađen i s mnogim slabostima protiv kojih će se predstavnici građanske klase boriti i u prvim desetljećima 19. st. Tako je bila raširena praksa kupnje mandata u parlamentu, čime se i kralj bavio da bi imao u njemu svoje ljude i odgovarajući utjecaj. Krajem stoljeća u Domu komuna samo je trećina bila izabrana, a dvije trećine su dobili mandate kupnjom. Protiv takva osobnog režima kralja i njegovih "prijatelja" oštro je ustao *Edmund Burke* (1729–1797) koji je 1765. godine bio izabran u Dom komuna. Ta borba Burkea i njegovih vigovaca urodila je plodom, te je 1782. donijeto nekoliko zakona kojima su korupcija i kraljev utjecaj bili znatno smanjeni.

To je razdoblje i američkog rata za oslobođenje koji je podijelio Engleze. Burke i Fox su bili za popuštanje kolonijama, protiv nepravilne politike oporezivanja, te su se suprotstavili većini koja je pošto-poto htjela održati dominaciju u američkim kolonijama. Svi oni koji su na bilo koji način podržavali pravedni otpor Amerikanaca morali su izdržati optužbe za defetizam i loši patriotizam, kao i snažan pritisak javnog mnijenja.

Burke se također istakao svojom borbom protiv vladavine i postupaka Istočno-indijske kompanije, pa je i u toj stvari postigao izvjesna poboljšanja.

Kad je 1789. izbila Francuska revolucija, svi su se nadali da će rigorozni i pravedni Burke podržati zahtjeve i postupke francuskoga građanstva, što su neki od najboljih njegovih prijatelja vigovaca i učinili

(Ch. J. Fox, R. Sheridan, Ch. Grey), a da ne govorimo o Th. Painu, jednom od najvećih boraca za ljudska prava i slobodu ličnosti. Burke je, međutim, svom svojom golemom energijom i talentom stao na suprotnu stranu. U tome se ogledala i ambivalentnost Burkeove ličnosti, što je u izvjesnoj mjeri proizlazilo upravo iz određenih filozofskohistorijskih i socijalnofilozofskih koncepcija. U svom djelu *Vindication of natural society* (1756, drugo izd. 1765), što ga je napisao protiv Bolingbrokeova prosvjetiteljstva, te u djelu *Reflections on the Revolution in France* (1790), Burke ustaje protiv koncepcije "prirodnog prava", na kojem je, kako smo već vidjeli, bila izgrađena revolucionarna teorija društvenog ugovora, kao i protiv procjenjivanja historijskih zbivanja prema jednom apsolutnom umnom stavu i principu. Prosvjetiteljski je racionalizam dakle bio na udaru, te je svojim još jačim naglaskom od svojih prethodnika na iracionalne i osjećajne strane čovjekove prirode Burke bio vjesnikom engleskog romantizma. Kod njega se već očituje ono organsko shvaćanje države i društva koje je neke francuske i njemačke romantičarske filozofe i državno-pravne teoretičare vraćalo u teološki srednji vijek i slavljenje aristokratsko-teološke supremacije. Burke, kao jedan od vodećih vigovaca, nije naravno mogao biti tako sentimentalno vezan za englesku feudalnu prošlost koja je u njegovoj zemlji bila u svakom pogledu nepovratna. Ali je ona u Francuskoj i Njemačkoj na prijelazu stoljeća još uvijek bila tolika realnost, da je mnogim konzervativnim misliocima izgledala i kao jedino razumno i božanskoj objavi primjereno rješenje.

Burke, naravno, nije imao krivo kad je naglašavao jedinstvo racionalne i iracionalne strane ljudskog bića, osjećajnost i misaonost, svjesno i nesvjesno, te prožimanje prošlosti kao baštine naših pređa i naših vlastitih htijenja koja ne mogu i ne smiju radikalno kidati s tom vjekovnom prošlošću u kojoj se postupno izgrađuje složeni socijalni organizam. Društvo je, po Burkeovu mišljenju, složeni organizam, sudioništvo znanosti, umjetnosti i vrline, a to se ne ostvaruje u nekoliko generacija nego u nizu prošlih i budućih. Zato se politika ne može voditi prema razumu, prema nekim apstraktnim principima – što je za njega bio negativan primjer u francuskoj "Deklaraciji o pravima čovjeka" – nego prema prirodi čovjekovoj, a um je samo jedan dio te prirode.

Ovo organsko, i možemo reći već romantičarsko shvaćanje čovjeka i njegova historijskog djela, bilo je osnova njegova konzervativizma u odnosu na problem revolucije. On je zazirao od filozofskih i apstraktnih ideja i prava na kojima je počivao revolucionarni zamah francuskoga građanstva, od brutalnog kidanja toga finog i stoljećima tkanoga socijalnog tkiva što svaka revolucija sobom nosi. U tome se svakako pokazuje i negativna strana svakoga revolucionarnog procesa, ali to je ujed-

no i cijena koju je dosad čovjek morao platiti gonjen i potican svojim historijskim stvaralaštvom i težnjom da proširi granice slobode. A to je bila također jedna od realnosti i nezaobilaznosti historijskog razvoja koje Burke nije mogao priznati ni prihvatiti, a niti razumjeti.

Kraj 18. i početak 19. stoljeća i u Engleskoj je u znaku romantizma. Njegovi su korijeni gotovo identični ostalomu evropskom romantizmu, samo što u Engleskoj dobiva kod nekih romantičara i mnogo izrazitiju progresivnu socijalnu notu (Shelley, Byron) s obzirom na promijenjene socijalne prilike koje su u ostaloj Evropi bile tek u povojima. Početak 19. st. označuje naime i početak snažnijeg stupanja radničke klase na historijsku scenu. Situacija je u Engleskoj u tom pogledu bila ambivalentna. Industrijska je revolucija stvorila ne samo industrijsku buržoaziju, koja po starom izbornom zakonu nije bila zastupljena u parlamentu, nego i industrijski proletarijat, koji je u to doba proživljavao svoje najteže razdoblje. Tako je engleska politička pozornica bila veoma trusno područje u prvim decenijima 19. st. kada je izgledalo, u pojedinim razdobljima, da se Engleska nalazi pred novom socijalnom revolucijom.

Buržoazija se borila za reformu izbornog zakona, po kojemu su još uvijek postojala mnoga "trula mjesta" s pravom izbora poslanika, a već veliki i razvijeni gradovi kao Manchester, Birmingham, Leeds i dr. to pravo uopće nisu imali. Jednako su se tako borili za dokidanje žitnih zakona, a za slobodu trgovine. Pod vodstvom R. Cobdena i J. Brighta osnovali su 1838. godine i "Udruženje za borbu protiv zakona o žitu", te su napokon 1846. isposlovali da se ukinu carine na žito. A 1832. je Dom lordova bio napokon prinuđen pod pritiskom buržoazije i naroda usvojiti zakon o izbornoj reformi. Mnoga "trula mjesta", njih 56, s manje od 2000 stanovnika bila su lišena predstavnika, a 30 drugih mjesta do 4000 stanovnika dobilo je umjesto dva, samo jednog predstavnika. Na taj su način gradovi, koji dotad nisu imali predstavnike u parlamentu, dobili preko šezdeset mjesta. Međutim, imovinski je cenzus bio ostao, tako da radnici i sitni obrtnici nisu još uvijek dobili biračko pravo. Zato demokratski pokret radnika, čiji je radni dan trajao 15-16 sati, kada su im djeca i žene radili pod istim uvjetima, izlazi sa zahtjevima također za promjenu izbornog zakona, za poboljšanje uvjeta rada i dokidanje zabrane radničkih saveza.[53] U tu svrhu radničko vodstvo orga-

53 Tek je 1819. usvojen Factory Act kojim se regulira rad djece mlađe od 9 godina, koja su dotad radila i do 16 sati dnevno. God. 1833. uvodi se novo radničko zakonodavstvo kojim se zabranjuje rad djece mlađe od 9 god.; radni dan za djecu od 9-13 god. svodi se na 8 sati, a djecu od 13-18 god. na 12 sati na dan. Tada se uvodi i tvornička inspekcija, jer su dotadašnji uvjeti rada i života, po priznanju i izvještajima samih vladinih komisija, imali katastrofalne posljedice na zdravlje, smrtnost, moral itd. God. 1847. donesen je zakon kojim je že-

nizira velike mitinge, a vlada donosi i izvanredne zakone kojima ukida slobodu govora, zbora i štampe. Veliki je engleski pjesnik P. B. Shelley (1792–1822) opjevao te mučenike u pjesmi "Pjesma zaštitnicima slobode", a njegova "Pjesma Britancima" postaje radnička marseljeza Engleske. Tu su bili korijeni i Byronova buntovništva i oštrih invektiva protiv engleskih socijalnih prilika i života.

Međutim oštra je borba bila nastavljena. Godine 1836. grupa radnika sa stolarom Lovetom osniva "Londonsko udruženje radnika" s ciljem borbe za opće biračko pravo i druge demokratske reforme. Iduće godine na velikom mitingu usvajaju peticiju parlamentu za opće biračko pravo, godišnje izbore, tajno glasanje, izjednačavanje izbornih okruga, ukidanje imovinskog cenzusa za posланičke kandidate i davanje dnevnica poslanicima. Godinu dana poslije, 8. V. 1848, objavljena je narodna povelja (charter) koja je sadržavala te zahtjeve i tako počinje prvi veliki organizirani pokret radničke klase, čartizam, koji je do kraja četrdesetih godina potresao englesku političku scenu.

Reagiranje vlade bilo je veoma oštro. Ne samo da je zabranjivala mitinge i intervenirala često i vojnom silom nego i u nekoliko mahova hapsi glavne vođe čartističkog pokreta (O'Connora, O'Bryena i dr.). Pokret je s raznim oscilacijama trajao do kraja četrdesetih godina, kada se ukidanjem carinskih zakona malo poboljšao život radnika, i kada se od početka pedesetih godina počelo već vidljivije osjećati posljedice industrijskog prosperiteta i izvlačenje ekstraprofita iz golema imperijalnoga kolonijalnog carstva. Mnoge reforme i poboljšice koje su bile učinjene u tim i kasnijim godinama bile su dobrim dijelom i posljedica ove odlučne i organizirane borbe engleske radničke klase.

Sasvim je razumljivo da je takvo socijalno stanje, kao i socijalne oštre kontroverze, imalo kao posljedicu i pojavu različitih socijalističkih i komunističkih ideja i pokreta. Jedna od najsnažnijih i najutjecajnijih ličnosti bio je *William Godwin* (1756–1836), koji je u početku bio propovjednik u jednoj disenterskoj općini. Pod utjecajem navedenih prilika, kao i prosvjetiteljskih koncepcija, osobito Helvétiusa i Holbacha, Godwin napušta mjesto i posvećuje se borbi za ravnopravnije odnose i poboljšanje života radnika. Kao i prosvjetitelji, zastupao je mirni put društvenih promjena, jer je držao da će, prosvjećivanjem i podizanjem kulturne i socijalne svijesti, ljudi već uvidjeti što im više i bolje odgovara. Godwin među prvima u Engleskoj postavlja osnovnu tezu socijalizma da su privatnovlasnički odnosi i poredak koji se zasniva na privatnom

nama skraćen radni dan do 10 sati na dan; 1824. god. trade unioni su dobili slobodu djelovanja, a 1850. god. radnici su isposlovali "engleski tjedan", tj. slobodno subotnje popodne.

vlasništvu glavni uzrok nejednakosti, izrabljivanja i teškoga stanja radnika.

I njegova žena Mary Wollstonecraft bila je – s Olympe de Gouges u Francuskoj, koja je zbog svojih smjelih misli završila pod giljotinom – jedan od prvih boraca za jednakost žena i na taj način anticipirala kasniji snažniji pokret za žensko pravo glasa i ostala prava, koja su žene izvojštile tek u 20. stoljeću.

Godwin je imao jak utjecaj na tadašnje mlade engleske progresivne pjesnike Coleridgea, Wordswortha i Shelleyja koji su bili i glavni predstavnici engleskog romantizma. S Colerdigeom i Wordsworthom se dogodilo, međutim, isto što i s većinom njemačkih romantika. Već poznati tok Francuske revolucije, koju su i oni bili u početku oduševljeno pozdravili, razočarao ih je te se okreću političkom konzervativizmu i iracionalizmu.

Godwin je svojim idejama također utjecao na tadašnje mlade socijalističke teoretičare – Thomasa Hodgskina, Johna Graya, Williama Thompsona, Johna F. Braya i Roberta Owena – koji su uglavnom zastupali mirni, reformski put u socijalizam, preko stvaranja radničkih zadruga, borbe sindikata, akcionarskih društava i sl. Od svih njih je najpoznatiji i u svijetu najutjecajniji postao *R. Owen* (1771–1858) koji je i u praksi, osnivanjem radničkih kolonija i borbom za moderno radničko zakonodavstvo, kao i mnogim drugim akcijama za poboljšanje života radnih ljudi, postao jedna od najznačajnijih ličnosti tzv. utopijskog socijalizma.

U takvim se socijalnim i idejnim okolnostima razvila osebujna ličnost engleskoga filozofskog i kulturnog života kojoj ćemo i mi posvetiti nešto više pažnje. Riječ je o *Thomasu Carlyleu* čije se filozofskohistorijske ideje moraju prikazati ne zbog dubine sagledavanja ove problematike, niti zbog novosti ideja, nego zbog krajnosti, radikalnosti stava o ulozi velikih ličnosti u historiji koju su već mnogi, od antike pa dalje, također uočili i naglasili. Ali nitko prije njega nije na tu "historijsku kartu" stavio sav teorijski ulog.

Thomas Carlyle

Thomas Carlyle (1795–1881) rođen je u Škotskoj, u puritanskoj obitelji. Za vrijeme studija, a i poslije, proučava glavne filozofske i socijalne pokrete svoga doba, a posebno ga privlači njemačka literatura i filozofija. Uz Coleridgea je jedan od prvih u Engleskoj koji je veoma kritičan prema engleskoj tradiciji 18. st. i koji pokušava Englezima približiti njemačku kulturu i filozofiju. Najviše se bavio, prikazivao i prevodio

Goethea, Schillera, Schlegela, J. Paula i dr., a od filozofa Kanta, Fichtea i Schellinga. Međutim, početkom 19. st. engleska je filozofska javnost bila uglavnom zaokupljena rasprom između predstavnika škotske filozofije "zdravog razuma", koja je također bila negativno nastrojena prema prosvjetiteljskoj i empirističkoj tradiciji, i utilitarističko-empirijskog pravca koji je branio tu tradiciju.

Carlyle nije bio sistematičan filozofski duh, nego više čovjek koji je duboko proživljavao burna socijalna i politička zbivanja svoga vremena, reagirajući osjećajno i s velikom snagom uživljavanja i mašte. Tako je i njegovo veoma poznato djelo o Francuskoj revoluciji (*The French Revolution*, 1837) više izraz doživljaja te velike revolucije nego rezultat historijske akribije i poznavanja svih ili većine relevantnih činjenica. Međutim, njegov utjecaj na suvremenike bio je veoma velik, jer nije prezao da veoma kritički progovori o teškim situacijama radnih ljudi i drugim životnim problemima svojega društva (*Chartism* 1840, *Past and Present* 1843).[54]

Svoja gledanja na historiju najopsežnije je iznio u predavanjima o problemu velikih ličnosti, heroja i njihovoj ulozi u historiji što ih je održao u svibnju 1840. U samom uvodu Carlyle govori da želi iznijeti svoje mišljenje o velikim ljudima, herojima, što on naziva "obožavanje heroja". Drži da je to veoma opsežno područje koje je neograničeno kao i sama opća historija. "Jer, kao što ja mislim, Univerzalna Historija, historija onoga što je čovjek stvorio na ovome svijetu, jest u osnovi Historija Velikih Ljudi koji su tu djelovali. Oni su bili vođe ljudi, ti jedini veliki; oni su ih oblikovali, bili primjer i u širokom smislu riječi tvorci svega onoga što je velika masa ljudi težila da učini ili da postigne; sve stvari koje mi vidimo da su učinjene na svijetu jesu zapravo izvanjski materijalni rezultat, praktičko ostvarenje i utjelovljenje Misli koje su postojale u Velikim Ljudima poslanim na svijet: duša cijele svjetske historije, s pravom se to može smatrati, bila je njihova historija."[55]

Već u ovomu prvom citiranom odjeljku izražena je suština Carlyleove koncepcije o historiji. Veliki ljudi su za njega "živi izvor svjetlosti" koja osvjetljava mrak svijeta i u čijim se zracima svaka duša osjeća dobro. Herojstvo je za Carlylea božanski odnos koji u svim vremenima udružuje jednoga velikog čovjeka s drugim ljudima. Religija jednog čovjeka ili naroda jest bitni odnos prema tajanstvenom svemiru i dužnostima

54 Tako je u povodu njegova 80. rođendana, 1875. god., bila iskovana zlatna medalja, a posebnu su mu adresu poslale takve ličnosti kao Ch. Darwin, J. Forster, R. Hooker, A. Tennyson i dr., a iz Njemačke L. Ranke, J. G. Droysen i dr.

55 Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, London 1891, str. 1.

čovjeka. Religija nije za Carlylea jednostavno vjerovanje, jer ono može biti svakojako. Ljudi svih vrsta vjera mogu biti i uzvišeni i niski, dobročinitelji i zlikovci. Zato prvo pitajmo za jednog čovjeka ili narod – kakva im je bila religija, ali ne ono izvanjsko u njoj, nego ono što jedan čovjek prima svim svojim srcem i što je njegov životni odnos prema svijetu i čovjeku.

Za prvog heroja o kojemu će govoriti, Carlyle je izabrao Odina, središnju figuru skandinavskoga poganstva, heroja kao božanstva, jer je to ujedno i najstariji, prvobitni oblik heroizma. Poganstvo je veoma čudna pojava, kaže Carlyle. Nerazmrsiv splet obmana, zabuna, laži i besmislica, te nije lako razumjeti kako su ljudi mogli vjerovati u sve te fantazmagorije. Međutim, toga je ne samo bilo u ljudima nego ga ima i danas. Neki teoretičari olako tumače pogansku religiju kao šarlatanstvo, obmanjivanje itd. Šarlatanstvo i obmanjivanje postoje zapravo u svim religijama, a osobito su time obilovale prvobitne religije. Ali šarlatanstvo nije nikad bilo ono tvoračko u njima, ono nije bilo zdravlje nego bolest njihova, pouzdani preteča njihove propasti.

Carlyle misli da i poganstvo označava obožavanje, nadosjetilno čuđenje koje nema granice ni mjere. Tim su prvobitnim ljudima sve stvari bile osjetilna slika božanskog bića, a i sam Carlyle drži da se kroz svaku zvijezdu, kroz svaku travku pokazuje vidljivi bog. Svako divljenje i obožavanje neke zvijezde ili nekoga drugog prirodnog predmeta bio je korijen ili klica poganstva. Ali obožavanje heroja je najdublji, prvobitni korijen iz kojega su drugi dobivali hranu i poticaje. "Pa ako je obožavanje neke zvijezde imalo nekog smisla, koliko ga je više moralo imati obožavanje jednog Heroja! Obožavanje Heroja je transcendentno divljenje jednom Velikom Čovjeku. Ja kažem da se velikim ljudima čovjek još uvijek treba diviti; ja kažem da, u osnovi, nema ničeg drugog što je vrijedno divljenja!"[56]

Ničeg nema plemenitijeg, kaže Carlyle, nego divljenja prema čovjeku višem i boljem od sebe. I religije se zasnivaju na tome pa je to izvor i samog kršćanstva. Društvo se zato temelji na obožavanju heroja i tog će obožavanja biti dok god traje čovjek. U tom svom divljenju prema herojima čovječanstva Carlyle zastupa stav po kojemu su heroji pravi deus ex machina iz grčkih drama. Oni nisu uvjetovani vremenom, oni nisu genijalni pojedinci čije je presudno djelovanje na historiju velikim dijelom zasnovano na specifičnim prilikama koje su bile bremenite velikim mogućnostima. Naprotiv, veliki ljudi stvaraju historiju bez obzira na okolnosti, pojedina značajna zbivanja rezultat su njihove snage, vidovitosti i stvaralaštva, pa nijedno vrijeme "nije moralo propasti, da

56 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 9.

je moglo *naći* dovoljno velikog čovjeka, dovoljno mudrog i dobrog: mudrost da se potpuno spozna što treba Vremenu, hrabrost da ga se tamo vodi pravim putem; to je spas svakog Vremena."[57]

Samo mali, sitni ljudi ne vjeruju u velike ljude. To je sljepoća za duhovnu svjetlost. U svim epohama vidimo zapravo da je veliki čovjek bio spasilac svakog doba, munja bez koje se drva nikad ne bi upalila. "Historija Svijeta, kao što sam već rekao, bila je Biografija Velikih Ljudi."[58] I zapravo, kad pogledamo historiju, u svakom su vremenu ljudi imali svoje heroje i obožavali ih. To je za Carlylea živa i čvrsta stijena u tim svjetskim lomovima, jedina čvrsta točka u modernoj revolucionarnoj historiji koja je inače bez osnova i bez obala.

Carlyle nije držao herojima samo velike državnike, nego sve velike ljude i genije duha bili oni vođe naroda, veliki osnivači religija, pjesnici, filozofi itd.[59]

U prvom razdoblju čovječanstva ljudi su svoga junaka držali pravim bogom (npr. skandinavski Odin), a poslije bogom nadahnuta proroka (npr. Muhamed). Ove su faze već prošle i više se nikad neće vratiti. Bila je to zabluda smatrati velikog čovjeka bogom. Ali, o duhovnom stanju ljudi ovisi kako će ga oni razumjeti i čime držati. Odin, Luther, Johnson, Burns, Cromwell i dr. zapravo su svi od iste građe i njihove razlike potječu od toga kako ih narod prihvaća i objašnjava.

Prva karakteristika velikih ljudi jest – iskrenost. Mirabeau, Napoleon, Burns, Cromwell i svi ostali, da bi postali moćni i veliki ljudi, moraju biti iskreni, a to znači da najozbiljnije shvaćaju svoj historijski zadatak. "Ja bih rekao da je *iskrenost*, duboka, velika, genuina iskrenost, prava karakteristika svih ljudi koji su na bilo koji način bili heroji."[60]

Heroj je ujedno i čovjek nadahnuća, on živi u istini, u božanskom i vječitom koji su za druge uglavnom nevidljivi. Sve to on otkriva ljudima svojim djelom i govorom, otkrivajući im svoju dušu. Njegov život je jedan dio vječitog srca prirode; i život je ostalih ljudi to, ali mnogi ne znaju za tu istinu i u većini su joj nevjerni.

Posljednji oblik heroizma naziva Carlyle kraljevstvo. Kao zapovjednik nad ljudima on je za nas zbroj, ukupnost raznih oblika heroizma: svećenik i učitelj – u njemu se utjelovljuje zemaljsko i duhovno dosto-

---

57 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 10.

58 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 11. U svom drugom predavanju o Muhamedu Carlyle je slično zaključio da je "Veliki Čovjek uvijek bio kao munja s Neba; ostali ljudi čekali su ga poput goriva, a zatim su i oni planuli." (Th. Carlyle, *ibid.*, str. 63.)

59 Carlyle u svojim predavanjima o herojima govori o Odinu, Muhamedu, Danteu, Shakespeareu, Lutheru, Noxu, Johnsonu, Rousseauu, Burnsu, Cromwellu i Napoleonu.

60 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 37.

janstvo te nas upućuje na naše djelovanje svakog dana i sata. Ti najsposobniji ljudi ujedno su i najistinitiji, najpravedniji i najplemenitiji. Treba samo pronaći takva čovjeka, dajmo mu vladajući položaj i imat ćemo savršenu upravu. Nikakvo glasanje, parlamentarne rječitosti, ustavi i ostalo ne može tu ništa promijeniti.

Carlyle ipak zna da je to samo ideal, a da se ideali nikad u potpunosti ne ostvaruju. Ali oni ipak postoje, pa ako im se čovjek neprekidno ne približava, stvar može biti samo gora. U tome su za Carlylea i razlozi raznih pobuna, revolucija i društvenih eksplozija. Na čelu pojedinih naroda bili su nesposobni ljudi koji su nužno zapadali svojom nesposobnošću u šarlatanstvo. Mnoge su besmislice bile napisane u vezi sa svim tim kraljevima i vladarima, kao da su po božanskom pravu kraljevi. Sve su to besmislice i prošlost. Ali u odnosima među ljudima, u vladarima i svim ljudskim autoritetima ima "ili neko Božansko Pravo, ili neko Đavolsko Nepravo; jedno ili drugo od tog dvoga! Jer u potpunosti je lažno, što nas je posljednje Skeptičko Stoljeće učilo, da je ovaj svijet parna mašina. Postoji Bog u ovom svijetu; i jedna Božja sankcija, ili pak povreda njena, u osnovi je svakog vladanja i pokoravanja, i svih moralnih čina čovjeka. Nema moralnije radnje među ljudima nego što je vladanje i poslušnost."[61]

Carlyle se protivi mišljenju da se sve zbiva samo iz osobnih interesa, gramzivosti i pokvarenosti, da nema ničega božanskog u odnosima među ljudima. To je još veća zabluda od vjerovanja o "božanskom pravu" ljudi koji su kraljevi. Dajte mi, ponavlja Carlyle svoju misao, pravoga i sposobnog vladara, i on ima tada božansko pravo nada mnom. "Duhovno uvijek određuje materijalno"[62], pa zato i pravi kralj, kao vođa praktičkog života, uvijek ima nečega pontifikalnog u sebi, kao "vođa duhovnog, od kojeg proistječe sva praksa."[63]

U posljednje vrijeme možemo reći da su naši heroji djelovali ponajviše kao revolucionari, a ipak je svaki veliki čovjek po prirodi svojoj sin reda, a ne nereda. Carlyle drži da je u tom pogledu položaj takva čovjeka tragičan. On izgleda kao anarhist, a njegov poziv je red, kao i svakoga drugog čovjeka. On je u neku ruku misionar reda, jer je suština čovjekova rada stvaranje reda. Nered je raspadanje, smrt, pa je zato pojava Cromwella ili Napoleona uvijek i kraj nekoga sankilotizma.

To ipak ne znači, uza sve Carlyleovo nedovoljno duboko sagledavanje historijskih procesa, da je on bio na strani povlaštenih. Carlyle je bio veoma osjećajna, kritička, pa i proturječna ličnost. Poput mnogih

61 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 163.

62 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 128.

63 Th. Carlyle, *ibid.*, str. 164.

svojih suvremenika nije ostao ravnodušan prema bijednomu socijalnom i materijalnom položaju engleskih radnika. On je pisac i djela o čartizmu, kao i veoma kritičkog i osjećajnog djela *Past and Present* u kojemu je pisao da nikada, od prvih početaka društva, sudbina izmučenih milijuna nije bila tako strašno nepodnošljiva kao u njegovo doba. To mu je priznao, uza svu kritičku distanciju prema teoriji heroja, i mladi Engels. On je jedini, pisao je Engels u članku što ga je 1843. poslao "Njemačko-francuskim godišnjacima" što su ga počeli izdavati A. Ruge i K. Marx, iz "respectabel" klase imao otvorene oči barem za činjenice, on je pravilno shvatio neposrednu sadašnjost, a to je za jednoga "obrazovanog" Engleza zaista beskrajno mnogo.[64]

Zato je Carlyle i opravdao pobunu nižih klasa i mislio da borba nižih klasa, težeći socijalnomu i materijalnom usponu, mora uvijek postojati. U toj se borbi rađaju snažni ljudi i tako se ostvaruje društveni progres. Carlyle vjeruje da će se prevladati skepticizam i benthamovski utilitarizam koji su dotad vladali, da će svijet "još jednom postati *iskren*; svijet koji vjeruje; sa *mnogim* Herojima, jedan herojski svijet! Tada će to biti pobjednički svijet; nikada nego tada."[65]

Uz herojstvo je Carlyle snažno naglasio važnost rada u kojemu je, po njemu, beskonačno značenje, vječno plemstvo, svetost. Carlyle je, osobito u svom *Past and Present*, ispjevao pravu odu radu, jer se čovjek usavršava radom, mijenja prirodu, stvara plodna polja, uklanja nezdrave močvare i stvara veličanstvene gradove. Time i sam čovjek prestaje biti nezdrava močvara i pustara puna zaraze. Rad je život i sve se sumnje mogu riješiti samo djelatnošću.

Carlyle je bio jedan od posljednjih velikih romantika u engleskoj filozofiji i kulturi. Kao i mnogi romantici toga vremena, i on je bio veoma ambivalentna ličnost. Izraziti umjetnički i literarni talent, koji je duboko suosjećao s patnjama ljudi svoga vremena, snažno je djelovao svojim mnogobrojnim djelima na mišljenja i osjećanja suvremenika. Pod utjecajem i njemačke romantike Carlyle je više stvarao uživljavanjem i maštom, što se najbolje vidjelo i u njegovu djelu o Francuskoj revoluciji, koje je bilo veoma popularno iako je stvarano na oskudnu historijskom materijalu.

Jednako je tako i njegova filozofskohistorijska koncepcija o herojima karakteristična za njega kao filozofsku ličnost. Nema tu dubljih analiza problematike osnovnih determinanata historijskog razvoja, nego je stara koncepcija o važnoj ulozi pojedinih ličnosti u historiji proširena i na ličnosti iz kulture, a ne samo politike, i dovedena do krajnjeg apsoluti-

64 Vidi F. Engels, *Položaj Engleske, Rani radovi,* str. 153.

65 Th. Carlyle, *ibid.,* str. 145.

ziranja njihove uloge. Dalje se u "obožavanju" heroja nije moglo ići te se nakon Carlylea moglo samo temeljitije i realističnije, uzimajući u obzir i sve složene komponente društvene i historijske stvarnosti, prilaziti toj problematici, ne odbacivati važnost velikih ličnosti, ali ih i ne predimenzionirati.[66]

Henry Thomas Buckle

Ako je Carlyle do krajnjih granica povukao konzekvencije od stare filozofske ideje o ulozi velikih ličnosti u historiji, Buckle je jednako tako najtemeljitije razradio staru ideju o uvjetovanosti čovjeka i njegova historijskog razvitka o različitim geografskim uvjetima. Dok je Carlyle bio idealist i poklonik njemačkoga transcendentalizma, Buckle je bio racionalni historičar, oslonjen samo na empirijske činjenice i ljudski razum. Tako je i on izraziti nasljednik engleskoga kritičkog empirizma i racionalizma francuskog prosvjetiteljstva.

Henry Thomas Buckle (1822–1862) sin je bogatih roditelja; otac mu je bio imućan brodovlasnik koji je umro kad je H. Thomas imao 18 godina. Mladi Buckle je bio nježno dijete te su ga roditelji rano povukli iz škole da bi privatno savladavao školsko gradivo. Nakon bogatog nasljedstva bili su mu otvoreni svi putovi u visoko društvo i život u bogatim salonima. Međutim, mladić velike inteligencije i pamćenja opredjeljuje se za društvene znanosti, prvenstveno historiju, koja je upravo u prvoj polovini 19. stoljeća u Evropi doživljavala svoje pravo krštenje kao znanost. To je prisutno i u Buckleovu djelu, kako ćemo vidjeti, djelu u dva sveska širokozasnovane *Historije civilizacije u Engleskoj* (prvi svezak je objavljen 1857, a drugi 1861). Nakon drugoga sveska, izmoren napornim radom koji njegov slabašan organizam nije mogao podnijeti, na savjet liječnika prekida rad i odlazi u toplije krajeve na odmor. U listopadu 1961. napustio je London i zimu proveo u Egiptu. U ožujku 1862. napušta Kairo, ide preko Sinaja i kroz Palestinu, opet pobolijeva te nakon dolaska u Damask umire u svibnju 1962, ne navršivši još četrdeset godina.

Buckle je u uvodnoj raspravi za svoje veliko djelo iznio svoje poglede na historiju kao znanost, kao i svoje viđenje historije kao objektivnoga zbivanja i razvoja čovjeka. S obzirom na prvo pitanje Buckle je veoma kritičan prema dotadašnjim historičarima, smatrajući da je većina njih,

66 Interesantno je pri tome da Carlyle među svoje heroje ne uvrštava niti jednoga velikog znanstvenika ili pronalazača koji su, inače, u velikoj mjeri djelovali na cjelokupni društveni razvitak.

uz neke izuzetke, ne samo shvaćalo historiju kao skup nepovezanih činjenica, uglavnom političke prirode, nego se uopće nije upuštalo u problem pokretačkih sila i zakona historijskog razvitka. U drugim je znanostima općepriznata potreba da se stvaraju opći zaključci, da se učenjaci nastoje izdići iznad bezbrojnih pojedinačnih činjenica i pronaći zakone koji upravljaju tim činjenicama. Jedino su povjesničari iznimke u tome, jer drže da je dovoljno ispričati događaje ne vodeći računa o kompleksnosti historijskih događaja i ne nastojeći da se upoznaju i s drugim znanostima koje će im omogućiti šire i dublje shvaćanje historijskih zbivanja. Zato "mi nismo postigli još gotovo ništa da otkrijemo principe koji upravljaju značajem i sudbinom naroda. U jednom drugom dijelu ovoga uvoda nastojat ću ocijeniti ono što je zaista postignuto: za sada će biti dosta da kažem da je historija još uvijek potpuno nedorasla svim višim zahtjevima što ih na nju stavlja ljudska misao, te nam danas pruža sliku zbrke i nesređenosti koja je posve prirodna kod znanosti kojoj se ne poznaju zakoni, i u kojoj su temelji nesigurni."[67]

Temeljno, bitno pitanje za historičara Buckle drži da glasi: upravljaju li djelima ljudi, a to znači i ljudskim društvom, stalni zakoni ili je cjelokupno historijsko zbivanje samo posljedica slučaja ili nadnaravnog utjecaja. Ljudi su na primitivnijim stupnjevima, ne poznavajući uzroke mnogim pojavama, bili prisiljeni tumačiti ih kao posljedice slučajnosti. Kasnije, kada su prešli na poljodjelstvo, vidjeli su da su plodovi posljedica njihova vlastitog rada i da u tome postoji i neka pravilnost. Tako nastaju prve još nejasne predodžbe o prirodnim zakonima. Te nove spoznaje slabe mišljenja o slučaju te poneki počinju praviti i neke apstraktne zaključke iz tih sakupljenih opažanja. "Prezirući staro narodno mišljenje, počinju vjerovati da je svaki događaj vezan neizbježivom vezom sa svojim antecedentom, a taj antecedent da je opet vezan s jednom prethodnom činjenicom; i da čitav svijet tako čini nužan lanac, u kome, doduše, svaki čovjek može igrati svoju ulogu, ali ne može nikako sam odlučiti kakva će ta uloga biti."[68]

Buckle je mislio da se iz ovih dvaju učenja o slučaju i o nužnosti poslije razvilo učenje o predestinaciji i o slobodnoj volji. Učenje o slučaju u

67 Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England,* London 1936, sv. I, str. 5. Učenjak uvijek teži, kaže Buckle, da otkrije pravilnost, zakonitost, i u najvećoj zbrci činjenica. Tu usmjerenost i pouzdanje ostalih učenjaka historičari još nemaju, jer su, po njegovu mišljenju, obično manje sposobni od prirodnjaka, a dijelom i zato "što su socijalni fenomeni, koje proučavaju historičari, mnogo kompleksniji." (*Ibid.,* str. 7.) Vidi o tome i na str. 182-183. To ne znači da Buckle nije visoko cijenio radove G. Mablyja, Ch. Montesquieua, F. M. A. Voltairea, D. Humea, L. Rankea, F. Guizota i još nekih.

68 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 9.

vanjskom svijetu odgovara učenju o slobodnoj volji, a učenje o nužnoj vezi pojedinih pojava analogno je učenju o predestinaciji. Ona se razlikuju samo u tome što je prvo razvio metafizičar, a drugo teolog. Buckle na temelju izvjesnog broja primjera pokazuje kako se ne možemo osloniti niti na jednu od ovih koncepcija, jer ljudsko djelovanje i historijska praksa ovise prvenstveno i bitno o dva reda uzroka: jedni su vanjski, prirodni činioci koji djeluju na ljudski duh, a drugi su utjecaj samoga ljudskog duha na vanjsku prirodu. "To je građa iz koje se jedino može sazdati filozofska historija. S jedne strane imamo ljudski duh, koji se pokorava zakonima svoga vlastitog bivstvovanja, te se razvija prema stanju svoje vlastite organizacije, ako na njega ne djeluju vanjski utjecaji. S druge strane imamo ono što zovemo Prirodom, koja se isto pokorava svojim zakonima; ali neprestano dolazi u doticaj s ljudskim duhom, pobuđujući njegove strasti, stimulirajući njegov intelekt i davajući na taj način njegovom djelovanju neki smjer, koji on ne bi uzeo bez takvog upletanja. Na taj način čovjek mijenja prirodu, a priroda njega, te iz tog uzajamnog mijenjanja moraju neminovno nastati svi događaji."[69]

Vidimo da i kod Bucklea nailazimo na značajnu spoznaju o dijalektičkom odnosu čovjeka i prirode, što već nalazimo kod dosad prikazanih mislilaca 18. i početka 19. stoljeća, a što je došlo do pune i temeljite valorizacije u Marxovu djelu. Čovjek je svijesno prirodno biće pa se njegova historija može razumjeti tek iz toga uzajamnog odnosa čovjeka i prirode, iz permanentnoga aktivnog, praktičnog odnosa čovjeka prema prirodnom svijetu, kao i djelovanja toga različitog prirodnog svijeta na čovjeka. Koji su to i kakvi utjecaji, koliko u tom uzajamnom djelovanju igraju ulogu prirodni uvjeti a koliko zakonitosti i aktivnost ljudskog duha, pitanje je koje i Buckle postavlja u središte svojih razmišljanja.

Buckle je mislio da postoje određene zakonitosti u moralnom djelovanju i ponašanju ljudi, a te je zakonitosti na vidjelo iznijela mlada znanost – statistika. Navodeći ravnomjernost pojave samoubojstava i zločina, što su ih statističari pokazali, Buckle, poput Comtea koga je veoma cijenio iako se nije u mnogome s njim slagao, drži da će biti potrebno primijeniti i rezultate prirodnih znanosti na čovjekovu historiju, jer permanentna veza čovjeka s vanjskim svijetom ukazuje nam također da i između ljudskog djelovanja i fizikalnih zakona mora postojati veoma bliska veza. To je veliki zadatak istraživača čovjekova razvoja koji je tek na početku realizacije.

Od prirodnih sila koje najmoćnije djeluju na ljudski rod Buckle navodi "Podneblje, Hranu, Tlo i Općenito izgled prirode; pod izgledom prirode mislim one vanjske pojave, koje se doduše doimaju čovjeka pog-

69 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 17-18.

lavito putem oka, ali koje su putem tog i drugih osjetila davale smjer asocijaciji ideja, te su tako u različitim krajevima prouzrokovale različite načine narodnog mišljenja. Na jednu od tih četiriju sila mogu se svesti sve vanjske pojave koje su trajno utjecale na Čovjeka."[70]

Prva važna posljedica djelovanja podneblja, hrane i tla na čovjekov razvitak jest za Bucklea gomilanje bogatstva. Ne uzimajući u obzir ekonomski moment u tom razvoju, što su neki mislioci već prije njega bili uočili, da ne govorimo o Marxu, Buckle je držao da je naročito u početku razvoja društva geografski moment bio odlučujući. Znanje je također poslije tome pridonosilo, ali je stvaranje bogatstva po njemu prethodilo stvaranju i razvijanju znanja. Gomilanje bogatstva je prvi veliki korak u razvoju društvene zajednice, jer bez bogatstva nema dokolice, a bez dokolice nije moguć razvoj intelektualnog sloja, pa prema tome niti znanja i znanosti. Poslije djeluju i drugi uzroci, ali dok god čovjek nije sakupio određeno bogatstvo, taj je razvoj ovisio o dvjema okolnostima: prvo, o energiji i redovitosti s kojom čovjek radi, i drugo, o plodovima kojima priroda više ili manje naplaćuje njegov rad.

U veoma toplim ili hladnim predjelima to podneblje djeluje iscrpljujuće na radnika i ujedno mu onemogućuje redovitost u radu i životnim navikama. Zato su i rezultati tih naroda mnogo manji nego onih koji žive u umjerenijim podnebljima, koja radnika izvrgavaju rjeđim prekidima u poslu i ujedno ga sile na kontinuirani rad. "Ovo su veliki fizički uzroci koji upravljaju stvaranjem bogatstva. Nema sumnje da ima i drugih okolnosti koje također snažno djeluju, i koje imaju na naprednijem stupnju društva jednak, a katkad još i veći upliv. No to biva tek kasnije; ako pogledamo povijest bogatstva na najranijem stupnju, vidjet ćemo da bogatstvo potpuno zavisi o tlu i podneblju; tlo regulira dobitak od stanovite množine uloženog rada; podneblje regulira energiju i stalnost samog rada."[71]

Neke su civilizacije, kao one u Maloj Aziji ili Africi, ovisile više o plodnosti tla dok su druge, kao evropska, više ovisile o podneblju koje čovjeka više potiče na rad. Priroda ipak ima neke svoje granice u pogledu djelovanja, dok je naprotiv snaga ljudskog duha neograničena.

Daljnja posljedica gomilanja bogatstva jest diferenciranje društva na dva sloja. Na jedan koji radi i jedan koji ne radi, te je u mogućnosti posvetiti se drugim više intelektualnim zanimanjima. Analizirajući ovo pitanje na primjerima Egipta, Indije i Meksika, Buckle je zaključivao da

70 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 30.

71 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 35. Buckle se ovdje, kao i na drugim mjestima, oslanja na brojnu literaturu i navodi mnoge primjere da potkrijepi svoja stajališta, što moramo, kao i uvijek u ovom djelu, izostaviti.

je nejednaka dioba bogatstva prouzročila i nejednaku razdiobu vlasti. A u društvu je uvijek onaj sloj koji je raspolagao vlašću i zlorabio tu vlast. Zato je razumljivo kako je npr. indijski narod, osuđen od fizičkih zakona svoga podneblja na siromaštvo, pao u svom poniženju tako nisko da se nije nikad mogao pridići. Jednako nam je tako razumljivo kako su mogla nastati tako golema, a beskorisna, zdanja kao što su piramide u Egiptu ili Meksiku. "Podići one gorostasne, a ipak tako beskorisne građevine, moglo se samo tamo, gdje je postojala s jedne strane tiranija vladara, a s druge ropstvo puka. Nikakvo, kako mu drago veliko bogatstvo, nikakvi, koliko god rasipni rashodi, ne bi mogli namiriti troškove, što bi ih bile stajale te građevine, da su ih gradili slobodni ljudi, koji bi bili pristojno i čestito nagrađeni za svoj trud."[72]

Sve ovo dakle pokazuje kako je veliki utjecaj prirodnog tla, plodnog ili neplodnog, te klime na stvaranju bogatstva i njegovu raspodjelu. U navedenim je izvanevropskim zemljama ta raspodjela, kako smo vidjeli, bila nepravedna te su gornji slojevi stekli monopol društvene i političke moći. Veliki dio naroda nije imao gotovo nikakve koristi od tog razvoja, te je zato i sam napredak bio veoma nesiguran. Ta društva, rascijepljena na neprijateljske slojeve, nisu zato mogla odoljeti vanjskim nepovoljnim prilikama, naletu raznih pljačkaških plemena i naroda. "I zato nema sumnje da su ove jednostrane i nesređene civilizacije počele propadati već davno prije krize njihove aktualne propasti; tako da je njihova vlastita degeneracija pomagala napredovanje tuđih osvajača te omogućila propast tih starih kraljevstava, koja bi se inače bila mogla lakše spasiti da im je sustav bio zdraviji."[73]

Smatrajući da je dovoljno pokazao kako osobitosti podneblja, hrane i tla djeluju kod pojedinih naroda na stvaranje i raspodjelu bogatstva, socijalnu diferencijaciju i masovnu podčinjenost, Buckle nastavlja s pitanjem kako su na čovjeka djelovale one fizičke sile koje je nazvao "izgled prirode". To znači istražiti kako je vanjski svijet, s obzirom na razne prirodne pojave i konfiguraciju tla djelovao na čovjeka, usmjerujući na izvjestan način njegov duh, njegovu vjeru i umjetnost. "Kako smo naime do sada vidjeli da se podneblje, hrana i tlo odnose poglavito na akumulaciju i razdiobu bogatstva, tako ćemo vidjeti da Izgled Prirode djeluje na akumulaciju i razdiobu ljudskih misli. U prvom slučaju radi se o materijalnim probicima Čovjeka; u ovom drugom o njegovim duhovnim probicima."[74]

72 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 67. Isto to Buckle pokazuje na primjerima Perua i Meksika, vidi str. 79-86.

73 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 87

74 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 87. Buckle posebno naglašava da je ovaj problem slo-

S obzirom na ovo pitanje Buckle drži da će se ljudski duh, njegova mašta i različita praznovjerja drugačije oblikovati u onim Zemljinim predjelima gdje su razne prirodne sile silovitije i opasnije za čovjeka nego u onim predjelima gdje su one blaže i ne toliko neprijateljske prema čovjeku. Sve su rane velike civilizacije bile smještene unutar tropa ili u njihovoj blizini, gdje je izgled prirode najuzvišeniji i najstrahovitiji. U Aziji, Africi ili Americi su uglavnom razne prirodne pojave (trajne pojave kao gore, razne prirodne prepreke, ili potresi, oluje, orkani itd.) mnogo stravičnije i pogubnije za čovjeka nego što je to slučaj s prirodnim pojavama u Evropi. Zato je vrlo vjerojatno da će u područjima tropa ove pojave više uzbuđivati čovjekovu maštu, poremetiti mu rasuđivanje i učiniti ga sklonim praznovjernim predodžbama i zaključcima. Takva osjećanja samo se pojavačaju kada se navedene pojave ponavljaju, povećavaju ljudsku tjeskobu te u nekim slučajevima strah postaje upravo nesnosan. A "ljude, koji su svjedoci najozbiljnijih opasnosti, što ih ne mogu niti shvatiti niti im se ukloniti, spopadne napokon uvjerenje o njihovoj vlastitoj nemoći i o slabosti njihovih vlastitih sposobnosti. U potpuno istom razmjeru s tim uvjerenjem razbuđuje se u čovjeku mašta i naročito se ohrabruje vjera u neko nadnaravno upletanje. Kad čovjeka izda vlastita snaga, onda priziva nadnaravne sile; vjeruje se da postoji misteriozno i nevidljivo; a među ljudima niču ona čuvstva strahopoštovanja i nemoći na kojima se temelje sva praznovjerja, a bez kojih ne može postojati ni jedno."[75]

Slično se dešava, kaže Buckle, i u Evropi u onim zemljama gdje postoje slične pojave. Tako su potresi i vulkanske provale češće i razornije u Italiji i na Pirenejskom poluotoku i zato je upravo u tim zemljama praznovjerje najbujnije. "U tim je zemljama svećenstvo najprije utvrdilo svoju moć i u njima se kršćanstvo najviše iskvarilo, a praznovjerje je najdulje sačuvalo najčvršću vlast."[76]

Buckle je, na temelju ovih usporedbi i konstatacija, povezivao i pojavu i razvoj umjetnosti u tim zemljama. S obzirom na veću povezanost mašte i umjetnosti, a uma i znanosti, Buckle drži da je upravo to razlogom što su Italija i Španjolska dale najveće slikare i kipare, a u znanosti je taj broj u usporedbi s Evropom ipak mnogo manji. Treba odmah primijetiti da ove Buckleove tvrdnje nisu dovoljno utemeljene, što

žen i veoma težak i da je svjestan da ga ne može svestrano riješiti. "Zato se mogu nadati da će mi uspjeti tek toliko da općenito ustanovim nekoliko zakona onoga zamršenog, ali još neistraženog procesa, kojim vanjski svijet djeluje na ljudski duh, koji je nadalje iskrivio njegov prirodni tok i vrlo često priječio njegov prirodni napredak." (H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 88.)

75 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 91.

76 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 92.

pokazuje npr. razvoj umjetnosti u Evropi nakon srednjega vijeka. U objašnjavanju ovih fenomena moraju se uzimati u obzir sve komponente društvenog razvoja, ekonomske, socijalne, političke i duhovne. Ali i sam Buckle je bio dovoljno kritičan da ustvrdi kako nije u stanju do u tančine otkriti način kako se, zbog raznih prirodnih osobitosti, kultura Evrope odvojila od svih ostalih kultura prije njezine. Držao je da za to objašnjenje treba toliko znanja i tako dalekosežnog mišljenja da nema pojedinca koji bi to mogao sam izvesti. "Jedno je naime zapažati veliku i općenitu istinu, a drugo opet slijediti tu istinu do kraja njenih ogranaka i dokazati je tako evidentno, da će zadovoljiti običnog čitatelja."[77]

Ako se ne želi u ljudskoj historiji gledati samo obično nizanje događaja, shvatit će se da kod ovako zamršenog predmeta mora biti i prividnih iznimaka, što su zaključci općenitiji. Shvatit će se također da te iznimke mogu biti brojnije što je teorija dalekosežnija, ali da uza sve to teorija može ipak ostati ispravna. "Nadam se da sam dokazao ove dvije temeljne tvrdnje: prvo, da ima nekih prirodnih pojava koje djeluju na ljudski duh tako, da mu bude maštu; i drugo, da tih pojava ima mnogo više izvan Evrope, negoli u njoj. Ako dopustimo ove dvije tvrdnje, onda neizbježno slijedi da je u zemljama, gdje je mašta dobivala pobude, moralo biti nekih posebnih posljedica, ako, naravno, nije bilo opet drugih uzroka koji su te posljedice neutralizirali."[78]

Nakon ovih konstatacija, Buckle uspoređuje razvoj i karakter umjetnosti u Indiji i Grčkoj. U indijskoj je književnosti vlast mašte neobuzdana, što je i razlog da su sva važnija djela pjesnička, a ne prozna. Mašta najviše iskrivljuje istinu u vezi s poštivanjem prošlih vjekova. To obožavanje starine ne podliježe ni jednom načelu razuma, pa se čovjek zagrijavao pjesničkom čuvstvenošću za ono što je udaljeno i nepoznato. Sasvim je razumljivo da je to osjećanje nekad bilo jače nego danas i sigurno je da će to osjećanje sve više slabjeti i na taj način dolaziti više do izražaja osjećanje napretka, "tako da će onda obožavanje prošlosti naslijediti nada u budućnost."[79] Sve je to bila posljedica djelovanja prirodnih sila koje su čovjeka u Indiji držale u vječnom strahu, što je iza-

77 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 97.

78 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 97-98.

79 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 100. Tako Buckle navodi neke podatke iz indijske literature i njihova vjerovanja da su neki sveci živjeli i preko stotinu hiljada godina, neki kraljevi preko trideset ili pedeset hiljada godina pa i mnogo dulje. Takva vjerovanja postoje, u nešto skromnijem obliku, i u kršćanskim i židovskim djelima. S obzirom na ovu karakteristiku indijskog duha Buckle se oslanja na E. Rhodeova ista mišljenja u djelu *Religiöse Bildung der Hindus II,* u kojemu Rhode također tvrdi da kod Indijaca vlada mašta nad razumom, a kod Evropejaca razum nad maštom. Slična mišljenja su iznijeli i neki drugi istraživači kao Colebrooke, Burnouf.

zivalo kod Indijaca potrebu da pribjegnu mnogim nadnaravnim uzrocima za objašnjenje svoga životnog položaja.

U Grčkoj je priroda sasvim drugačija i čovjeku mnogo bliža i pristupačnija. Podneblje je bilo zdravije, potresi rjeđi, orkani manje pogubni, a divljih zvijeri i štetnih životinja u mnogo manjoj mjeri. Ista je stvar i s planinama i rijekama, kao i s povezanosti Grčke s ostalim susjednim zemljama koje su zbog povoljnih geografskih okolnosti bile mnogo tješnje. Tako je u Indiji priroda čovjeka plašila, a u Grčkoj ga je bodrila. “U Grčkoj je Priroda bila manje pogibeljna, manje nametljiva i manje tajanstvena negoli u Indiji. Zato je u Grčkoj čovječji duh bio manje zaplašen i manje praznovjeran; počelo se proučavati prirodne uzroke; prvi put su postale moguće prirodne znanosti.”[80] Posljedice takvih okolnosti bile su da je u Grčkoj sve išlo za tim da podigne dostojanstvo čovjeka, dok je u Indiji bilo sve usmjereno na to da ga potlači, te su Grci imali više poštivanja prema ljudskim mogućnostima i sposobnostima, a Indijci prema nadnaravnim. “Jednako možemo zaključiti da je mašta, koju Indijci nikad nisu pokušali obuzdati, jer ih je priroda potlačila svojim sjajem i veličajnošću, izgubila svoju nadmoć na malenom poluotoku stare Grčke. U Grčkoj, prvi put u ljudskoj povijesti, mašta je bila donekle usmjerena i obuzdana razumom.”[81] Ipak, snaga njihove mašte time nije mnogo trpjela; oni su je samo obuzdali i riješili se raznih budalaština. Cijeli razvoj tadašnjega grčkog duha dokazuje samo to da su Grci razvijali i gajili istraživačke i skeptičke osobine ljudskog razuma, a da pri tome nisu potisnuli i uništili pjesničke porive mašte.

Zaključujući ova svoja razmatranja o razvoju civilizacije u Evropi i izvanevropskim zemljama, Buckle je držao da je dao dovoljno primjera i dokaza da se taj razvoj razlikuje u tome što su sile prirode bile kudikamo jače u izvanevropskim zemljama nego u Evropi i da su te neobuzdane sile prouzrokovale velike štete. Jedne od tih sila i prirodnih okolnosti prouzročile su nejednaku diobu bogatstva, a druge nejednaku razdiobu mišljenja. Te su zapreke u izvanevropskim zemljama bile nepremostive te se može reći da ih do danas niti jedan od tih naroda nije savladao. U Evropi, s obzirom na uravnoteženiju situaciju i u vezi sa silama prirode i u vezi s plodnošću tla, bilo je lakše čovjeku odbaciti praznovjerja, koja su neobuzdane prirodne moći i pojave budile u čovjekovoj mašti. Ako gledamo problem u cjelini, mogli bismo zaključiti da je u Evropi sve smjeralo tome da se priroda podvrgne čovjeku, a izvan Evrope da se čovjek podvrgne prirodi. “Ova velika razlika između evropske i neevropske civilizacije je temelj filozofije historije, jer nam na-

80 H. Th. Buckle, ibid., str.105.

81 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 109.

meće jednu važnu misao, a ta je misao da moramo najprije proučavati vanjski svijet, ako hoćemo da razumijemo povijest zemlje, kao što je na primjer Indija, jer je vanjski svijet više djelovao na čovjeka, nego što je čovjek djelovao na njega. Ako hoćemo pak da razumijemo povijest zemlje poput Francuske ili Engleske, onda moramo proučavati poglavito čovjeka, zato što je priroda u tom poređenju slaba, te je svaki korak velikog napretka povećao vlast ljudskog duha nad silama vanjskog svijeta."[82]

Ipak je u tim zemljama, u kojima su vlast i djelovanje čovjeka dosegli najviše stupnjeve, pritisak prirode još uvijek veoma velik. Taj se pritisak međutim sve više smanjuje, jer nam naše sve veće znanje omogućuje ne toliko da vladamo prirodom, koliko da predvidimo njezino djelovanje i tako spriječimo mnoga zla koja bi inače te prirodne nepogode prouzročile. Ako se dakle ograničimo samo na prvotni uzrok nadmoćnosti Evrope nad ostalim svijetom, onda moramo povijest Evrope "svesti na stjecanje vlasti ljudskog duha nad organskim i neorganskim silama prirode. Ovom su uzroku podvrgnuti svi drugi uzroci. Vidjeli smo naime da se civilizacija nekog naroda nepravilno razvijala i da je napredak civilizacije bio zaustavljen svagdje ondje, gdje su sile prirode dosegle stanovitu jakost."[83]

Zato je bilo najvažnije, misli Buckle, da čovjek ograniči utjecaj prirodnih sila na svoj razvitak, a to je bilo najviše moguće tamo gdje su te prirodne sile bile najslabije, što je slučaj upravo s Evropom. I ovdje je Buckleu već bilo prigovoreno da se o obuzdavanju prirodnih sila može govoriti kod gotovo svih velikih starih civilizacija kao što su bile egipatska, kineska, mezopotamska itd. i da njihova propast nije ovisila o nadmoći prirodnih sila i fenomena.

Ali Buckle je razvoj evropske civilizacije i njezinu dominantnost od starogrčke i rimske kulture pa do danas zasnivao na svojoj tezi da su geografske prilike u cjelini u Evropi bile mnogo povoljnije nego na drugim kontinentima i da su upravo takve okolnosti poticale čovjekov duh na veću i permanentnu djelatnost. To je dovelo do toga da je u razvoju evropske civilizacije sve manji bio utjecaj fizičkih zakona, a sve veći razvoj ljudskog duha i njegovih zakona. Zato, "ako je naime pobjeda duha nad silama vanjskog svijeta mjera civilizacije, onda postaje jasno da je od dva reda zakona, koji ravnaju ljudskim napretkom, duhovni red zakona važniji od fizičkog."[84]

---

82 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 115.

83 H. Th. Buckle, *ibid.,* str.115-116.

84 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 119. U drugom dijelu prve knjige Buckle je također pisao da su "velike intelektualne revolucije temelj svim drugim revolucijama."(*Ibid.,* sv. II, str. 265)

Kad prema tome jednom utvrdimo zakone ljudskog duha, onda ćemo imati dovoljan temelj za razumijevanje evropske historije. U analizi tog pitanja Buckle drži da je razvoj ljudskog duha dvostruk: moralan i intelektualan. Prvi je u neposrednoj vezi s našim dužnostima, a drugi s našim spoznajama i znanjem. Ovo je, kaže Buckle, uglavnom poznata stvar. Samo što su jedni davali više prednosti jednoj strani te duhovne djelatnosti čovjeka, a drugi drugoj. Buckle se opredjeljuje za racionalni dio ljudskog bića. Za njega su moralni sustavi uglavnom statički i veoma se malo mijenjaju. Osnovna moralna načela uglavnom se ne mijenjaju pa prema tome ne mogu ni biti pravi pokretač tolikom razvoju naše civilizacije. Sasvim je druga situacija u vezi s intelektualnim razvojem koji je bio veoma buran i dinamičan. Prema tome, "budući da je civilizacija produkt moralnih i umnih sila, a taj se produkt neprestano mijenja, očevidno je da civilizacijom ne može upravljati nerazvojna sila, jer nerazvojna sila može proizvesti samo nerazvojnu posljedicu, ako su okolne prilike nepromijenjene."[85] Osim toga umni je princip djelatan princip koji ima i sposobnost prilagođavanja. Ovo je sasvim dostatno da nam objasni zašto Evropa već kroz mnoga stoljeća tako izvanredno napreduje.

U daljnjem tekstu Buckle ispituje pitanje vjerskih progona i pitanje rata i borbe protiv njega. Njegov je zaključak da u borbi protiv tih najvećih zala čovječanstva nisu bili presudni moralni nego intelektualni uzroci i utjecaji. Nisu na to u tolikoj mjeri djelovali moralni osjećaji i moralno podučavanje, nego djelovanje ljudskog uma te izumi i otkrića do kojih je čovjek došao. "Tako u velikoj i značajnoj mjeri, promjene civiliziranih naroda, u njihovoj ukupnosti, ovise na taj način jedino od trojega: prvo, od količine znanja svojih najsposobnijih muževa; drugo, od smjera kojim to znanje kreće, to će reći, od toga kakva je vrst predmeta kojih se to znanje tiče; treće, i nadasve o opsegu u kome se to znanje širi, i o slobodi kojom prodire u sve klase društva."[86]

Moralni se osjećaji i moralna svojstva svakako mijenjaju, ali ne u tom smislu i opsegu da bismo mogli reći da se događa neka trajna promjena velikog broja ljudi s prirođenim dobrim namjerama i ljudi sa zlim namjerama. U tom prvobitnom, prirođenom moralu ljudstva nema nikakva napretka. Razne strasti prevladavaju povremeno, da bi bile opet od drugih strasti neutralizirane. Djelovanje jednog motiva izravnava djelovanje drugog, jer svakomu zlu odgovara neka vrlina, tako da se ne može govoriti o dugoročnijoj vladavini jednih ili drugih moralnih osobina.

85 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 139. U bilješci Buckle navodi još neke mislioce koji su dijelili slično mišljenje kao što su bili J. Mackintosh, A. Condorcet, I. Kant.

86 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 177.

Velika pustošenja i pokolji, tako česti u historiji, ipak se ispravljaju i u razmaku od nekoliko stoljeća zatire im se svaki trag. Velika zlodjela Aleksandra ili Napoleona nemaju nakon izvjesnog vremena nikakvih posljedica, i život protječe normalnim tokom kakav je i bio. Usred te naizmjenične plime i oseke samo jedna stvar je ona koja traje vječno. "Djela opakih ljudi čine zlo samo privremeno; djela dobrih ljudi čine dobro samo privremeno; a dobro i zlo na kraju posvema jenjavaju, bivaju neutralizirani sljedećim pokoljenjima i apsorbirani neprestanim gibanjem kasnijih vjekova. Otkrića naprotiv velikih ljudi ne ostavljaju nas nikada; ona su besmrtna, ona sadržavaju one vječne istine koje nadživljuju potrese carstva i preživljuju borbe suparničkih vjera, te su svjedokom propadanja jedne vjere za drugom. Sve ove vjere imaju svoja različita mjerila i svoje različite norme: jedan skup nazora za ovo, a drugi za ono doba. One prolaze kao san; one su kao tvorevine priviđenja, koje za sobom ne ostavljaju niti traga. Otkrića genija jedina ostaju: njima dugujemo za sve što danas imamo; ona su za sve vjekove i za sva vremena; nikada se ne pomlađuju, nikada ne stare, ona nose u sebi klicu vlastitog života; ona struje neprekidno vječnim i neumrlim tokom; ona su bitno kumulativna, i dajući život nastavljačima što ih kasnije dobivaju, djeluju tako na pozno potomstvo, a nakon prohujalih vjekova djeluju još jače, nego što su mogla djelovati u času njihova objavljivanja."[87]

Iz cjelokupnog Buckleova djela izvire beskrajno povjerenje u ljudski um i u intelektualni razvitak čovječanstva, te nam često izgleda kao da čitamo nekog od najpoznatijih francuskih enciklopedista poput Voltairea ili Condorceta. Zato je Buckle, priznavajući važnost vjere, književnosti i političke vlasti u životu naroda, ujedno držao da oni nisu glavni ni primarni pokretači čovjekova razvitka. Generalno gledajući, "vjera je posljedica, a ne uzrok ljudskog napretka."[88] U pojedinačnim slučajevima može stvar izgledati drugačije, jer djelovanje pojedinaca može poremetiti djelovanje općeg zakona. Od vremena do vremena pojavljuju se veliki mislioci za čije javljanje još nemamo potpuna objašnjenja. Njihovo djelovanje na području filozofije ili religije može preteći napredak ostalog ljudstva. Ali ako točnije pogledamo, posljedice će toga djelovanja ipak ovisiti o stanju u kojemu je dotična filozofija ili vjera nastala. "Ako je neka vjera ili filozofija odviše napredna za jedan narod, onda mora čekati svoje vrijeme, te mu ne može poslužiti sve dotle dok ljudski duh ne sazrije da je može prihvatiti."[89]

87 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 178-179.

88 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 207.

89 H. Th. Buckle, *ibid.*, str. 208. Buckle to ilustrira razvojem kršćanstva. Rimljani su, kaže Buckle, bili barbarski narod, te su mnogoboštvo i idolopoklonstvo

Potpuno u duhu prosvjetitelja Buckle je mislio da su glavni pokretači i principi ljudskog djelovanja "ljubav za blagostanjem i ljubav za znanjem."[90] Ali razvoju ljudskog uma, spoznaje i znanosti davao je uvijek prioritet ne samo s obzirom na materijalni i kulturni razvoj čovječanstva nego i u vezi s razvojem slobodnijih društvenih odnosa. Buckle je bio velik zagovornik demokracije i prava naroda da se pobuni protiv one vlasti koja radi protiv njegovih interesa. On je bio na strani Cromwella i građanskih snaga u engleskoj revoluciji, potpuno je odobravao pobunu američkog naroda protiv engleske vladavine, a Francuska je revolucija za njega bila "najvažniji, najsloženiji i najslavniji događaj u historiji."[91]

Buckle je, kako vidimo, ponajprije bio zaslužan za konstituiranje moderne historije kao znanosti koja se neće baviti samo političkim ili personalnim fenomenima i zgodama, nego koja treba obuhvaćati društvo u njegovu totalitetu i težiti također za potrebnim sintezama. Uz potrebu zasnivanja historije na temeljitim i što nepristranijim proučavanjima historijskih dokumenata, Buckleov zahtjev i težnja činili su glavne elemente u borbi najvažnijih historičara prve polovine 19. st. za konstituiranje historije kao moderne znanosti.

Da se kod takvih nastojanja uvijek isprepleću historijsko-sintetički i filozofskohistorijski prosedei, sasvim je razumljivo, i to je opravdana potreba koju ni jedan veliki historičar neće izbjeći. Kada historičar daje sintetički prikaz pojedine epohe ili određenog razdoblja, mora imati na umu koje su pokretačke snage historijskog razvitka, kako se odnositi prema problemu historijskih zakona, uloge ličnosti, ideja itd., a to su sve ne samo granična pitanja nego i neka bitna filozofskohistorijska razmišljanja.

Buckle je svakako zaslužan što je i svojom svestranom elaboracijom problematike utjecaja geografskih faktora na ljudski razvoj veoma meritorno skrenuo ponovno pažnju na to da se to pitanje ne može izuzeti iz filozofskohistorijskih razmišljanja o historiji. Mora mu se odati priz-

bili prirodna vjera. Kasnije invazije Evrope proveli su još barbarskiji narodi. Širenje kršćanstva u tim narodima i njegova pobjeda izgledali su sjajni, ali se na kraju ipak vidjelo da se nije mnogo napravilo. Praznovjerje evropskih naroda nije se smanjilo, nego samo dobilo druge tokove. Nova se vjera iskvarila novim ludorijama i obožavanjima raznih svetaca, Majke Božje i uvelo se zapravo poganske obrede. Tako je kršćanstvo bilo iskvareno i izgubilo one svoje prvotne dobre značajke. Zaključak je da "vjera, književnost i zakonodavstvo doduše mijenjaju stanje čovječanstva, ali da stanje čovječanstva ipak još više djeluje na njih. Vidjeli smo, dapače, da one mogu biti tek sile drugog reda i onda kad su u najpovoljnijim prilikama." (*Ibid.*, str. 236.)

90 H. Th. Buckle, *History of Civilization in England,* sv. II, str. 149.

91 H. Th. Buckle, *ibid.,* str. 346.

nanje u savladavanju i upotrebi najvažnijih rezultata svih važnijih prirodnih i društvenih znanosti, od geografije, geologije, fizike, kemije do filozofije, historije, sociologije, psihologije i dr. Iako ni on nije mogao dokazati da su geografski faktori glavni pokretači ljudskog razvoja, jer su oni ipak, s obzirom na veliku dinamiku historijskog razvoja, suviše statični, što su veoma dobro bili uočili i kritizirali filozofi Helvétius, Condorcet, Marx i dr. Ipak je Buckle pridonio tome da se uzme u obzir i taj "faktor", posebno u ranom razvoju čovjeka. Cjelokupna prirodna okolina ne može biti potpuno irelevantna za razvoj jednog bića koje je također *i* prirodno biće.

Buckle je u građanskoj misli 19. st. još uvijek nastavljao na najbolje tradicije prosvjetiteljstva, nastojeći ih potkrijepiti najnovijim rezultatima znanosti svoga vremena. Bez obzira na jednostranost njegove koncepcije, njegova su nastojanja da i historijski svijet shvati kao sferu bivstva, koja je također podvrgnuta određenim zakonima, bila pozitivna. Nastavljajući na najpozitivnije tekovine građanske filozofske misli, i on je bio oštar kritičar Crkve i vjerskih predrasuda i gorljivi zastupnik progresa i vjere u preobražavalačku snagu ljudskog uma, prirodnih znanosti i filozofije.[92]

Herbert Spencer

Carlyle i Coleridge nisu činili matičnu struju engleske filozofije. Njihova je zasluga bila što su njemačku klasičnu filozofiju i romantiku približili engleskoj intelektualnoj publici. Ali, Englezima taj apstraktni i apriorno-deduktivistički način mišljenja nije nikad bio blizak ni umu ni srcu. Pa i poslije, kad je u drugoj polovini 19. st. taj pravac idealističke transcendentalne filozofije imao i snažnije predstavnike (E. Caird, F. H. Bradley, B. Bosanquet i dr.), nije mogao trajnije zaokupiti filozofsko nebo Engleske.

Empiristički pravac je u Engleskoj dominantan još od Baconovih vremena, te stalno oscilira između materijalističkih i skeptičko-agnostičkih konzekvencija. Ta filozofska linija je u *J. Benthamu* (1748–1832), *J. S. Millu* (1806–1873) i *H. Spenceru* (1820–1903) imala svoje najreprezentativnije mislioce u 19. stoljeću.

---

92 Pod Buckleovim su utjecajem bili i neki poznati engleski historičari toga vremena kao B. W. E. H. Leckey (1839-1903) koji je osim historije racionalizam u Evropi napisao i *History of England in the 18th Century;* J. W. Draper (1811–1882) koji je napisao *History of Intellectual Development of Europe* i Leslie Stephen (1832–1882) koji je napisao značajno djelo o historiji engleske misli u 18. st., *The History of English Thought in the 18th Century.*

I u historiografiji je Carlyle bio izuzetak. Njegovi značajni suvremenici bili su vigovski historičar *Th. B. Macaulay* (1800–1859) i *H. Th. Buckle* čije sam koncepcije upravo prikazao.

Koliko je empiristička i pozitivistička tradicija bila snažna najbolje se vidjelo u pojavi i sudbini tzv. škotske škole s osnivačem *Th. Reidom* (1710–1796) i nastavljačima *D. Stewartom* (1753–1828), *Th. Brownom* (1778–1820), *W. Hamiltonom* (1788–1856) i *H. Manselom* (1820–1871). Ova linija britanske filozofije "zdravog razuma" (common sense) bila je svojevrsna reakcija na Humeove skeptičke i agnostičke konzekvencije empirizma, iako je i sama bila zasnovana na istoj empirističkoj tradiciji. Samo što su ti mislioci, svojom teorijom zdravog razuma, tj. naivno-realističkom teorijom spoznaje, pokušali prevladati skeptičke i agnostičke konzekvencije Humeovih oštroumnih analiza i tako spasiti poljuljanu vjeru u religiozne dogme koje su za njih bile intuitivno evidentne.

Međutim, ovo pojednostavnjeno i naivno filozofsko stajalište nije moglo dugo perzistirati ni kod samih Reidovih nasljednika. W. Hamilton, kao najjača ličnost ovog pravca, već je zaključivao da mi izvan fenomena svijesti ništa ne možemo spoznati i da je naša spoznaja ipak u biti relativna. Tako se uvukao crv agnosticizma i u škotsku školu filozofije zdravog razuma protiv kojeg je zapravo bila i osnovana. Ta je struja imala izvjesnog utjecaja do šezdesetih godina kada je J. S. Mill svojim polemičkim spisom *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) ponovno uspostavio neprikosnovenu vladavinu tradicionalnog empirizma i tada već i pozitivizma u Engleskoj.

Uz J. S. Milla, poznatog pisca *Logike* (*A System of Logic, ratiocinative and inductive*, 1843) i *O slobodi* (*On Liberty*, 1859) i Comteova prijatelja, čiji je pozitivizam popularizirao u engleskoj javnosti, najvažniji predstavnik ovoga utilitarističko-empirističkog pravca, i ujedno njegov začetnik, bio je *Jeremy Bentham* (1748–1832). Često se uobičava odmahnuti rukom ili ironično govoriti o njegovoj osnovnoj etičkoj maksimi da je cilj društvenog razvoja osiguranje najveće sreće za najveći broj ljudi. Bez obzira na to što se njegovoj, kao i uopće utilitarističkoj koncepciji morala, može uputiti mnogo opravdane kritike, ne treba previdjeti da se Benthamova teorijska djelatnost nije u tome iscrpljivala. On je bio napredan građanski mislilac koji se borio na širokom području politike, zakonodavstva, prava, socijalnih reformi, odgoja itd. za ono što bismo mi danas nazvali pravnom i socijalnom državom. I ta njegova nastojanja i borba za socijalni napredak građanskog društva imali su snažnog odjeka u engleskoj stvarnosti, te je Bentham posredno ili neposredno zaslužan za mnoge socijalne, političke, pravne i ostale reforme u Engleskoj u prvoj polovini 19. st. Ne možemo mi te mislioce i reformatore samo suprotstavljati radikalnijim socijalističkim misliocima toga i kas-

njeg vremena i zaključivati crno-bijelom tehnikom i metodom o njihovoj građanskoj ograničenosti, obrani statusa quo, a time i konzervativizma. Danas već možemo, na temelju tolikih historijskih iskustava u ova dva stoljeća, ustvrditi da građansko društvo u 19. st., a i kasnije, još nije bilo ostvarilo sve svoje mogućnosti, nije bilo dovršeno. Građanski mislioci i reformatori poput Benthama, J. S. Milla i tolikih drugih u svim zemljama nisu bili zastupnici statusa quo, nego su bili borci za poboljšanje cjelokupnih uvjeta života, pa prema tome i zastupnici onih reformi koje su građansko društvo vodile prema pravnoj i socijalnoj državi koja je, u biti, bitna pretpostavka i samog socijalizma. Tamo gdje ove pretpostavke nisu bile ostvarene, kao što je bio slučaj u prvim socijalističkim revolucijama, taj prvi prodor nije niti mogao ostvariti bitne zamisli većine socijalista. Odjednom se pokazalo da je u građanskoj pravnoj državi sloboda individuuma bolje i uspješnije osigurana nego u tim nerazvijenim zemljama sa socijalističkim ili komunističkim partijama na čelu, koje su uglavnom degenerirale u političke totalitarizme. Zato i objektivna procjena djelatnosti takvih ličnosti poput Benthama, Milla i mnogih drugih građanskih demokrata i liberala mora uzimati cjelokupno postojeće historijsko iskustvo i ne ocjenjivati ih s uobičajeno apstraktnih klasnih pozicija.

Treba ujedno naglasiti da su to bili i odvažni i radikalni mislioci koji su često dolazili u oštre sukobe sa službenim establishmentom, nazorima i običajima i drugim predrasudama. Oni nisu radikalno negirali postojeće, kao socijalistički orijentirani mislioci, ali su se borili za takve principe života koji su neophodna pretpostavka dubljih socijalnih transformacija.

Ovo je bila u najkraćim crtama idejna i filozofska situacija u doba kada se formira Spencerova filozofska misao i kada odlučuje izgraditi najcjelovitiji filozofski sistem u Engleskoj toga vremena, a možemo reći i u svijetu. Njegov je razvojni put u priličnoj mjeri bizaran, a s njim uglavnom završava i plejada velikih engleskih filozofa koji od vremena Bacona i Hobbesa pa do Benthama i Milla nisu bili profesori filozofije, tj. državni činovnici, nego slobodni mislioci koji su filozofiju shvatili kao najeminentniji životni angažman.

Herbert Spencer je potekao iz građanske obitelji i bio je odgojen u duhu liberalističkih ideja koje su, kako smo vidjeli, u velikoj mjeri dominirale kod glavnih engleskih mislilaca. Jedno vrijeme je bio inženjer na željezničkoj liniji Birmingham-Gloucester, a zatim postaje zamjenik glavnog urednika liberalnog lista “Economist”, kada piše i svoje prvo sociološko djelo, *Socijalnu statiku* (*Social Statics*, 1850). Tih godina sazrijeva kod Spencera misao o evoluciji, kao i ideja o sveobuhvatnoj sintetičkoj filozofiji za koju je objavio prospekt 1860. i nakon 36 godina

rada završio to u svakom pogledu impozantno djelo.[93] Kako vidimo, on nije napisao neko posebno djelo o filozofiji historije, nego pripada onim misliocima kod kojih je ta problematika vezana ponajviše uz sociološku problematiku koja se još uvijek tretira kao filozofska. Spencer je ujedno onaj tip filozofa koji drži da filozofija ima prvenstveno i gotovo jedino sintetičku funkciju, da bude dakle sinteza rezultata prirodnih i društvenih znanosti.[94] Zato u njegovu sistemu fungiraju ne samo sociološki problemi kao filozofski, nego i biološki i psihološki, a imao je namjeru obuhvatiti i anorgansku prirodu. Međutim, ovaj koncept filozofije, koliko god bio značajan jer je uvažavao rezultate ostalih znanosti i za filozofsku problematiku, već je u to vrijeme zastarijevao, jer se kod filozofije ne radi prvenstveno o sintezi nego o teorijskoj razradi svoga vlastitog predmeta koji je također varirao tokom pojedinih historijskih razdoblja.

Spencer je mislilac koji pripada klasičnoj empirističkoj tradiciji engleske filozofije. On je mnogo bliži Lockeu i Humeu u osnovnim spoznajnoteorijskim zaključcima nego onim strujama engleske filozofije koje su pokušale izbjeći skeptičke i agnostičke konzekvencije ili prihvatiti neke druge modele evropske filozofije. Spencerova karakteristika i zasluga jest međutim u postavljanju pojma i teorije *evolucije* u središte sistema. Ako je pojam "empirija" bio temelj revolucionarnoga engleskog prosvjetiteljstva, pojam "evolucije" je dominirao u Spencerovoj filozofiji. Možemo kazati da je Spencer bio i najsvestraniji teoretičar evolucionizma u engleskoj i evropskoj filozofiji.

Ideja evolucije je u to doba već bila jedan od najznačajnijih akvizita progresivne filozofske i znanstvene misli. Mi smo se s njom već susreli i kod francuskih prosvjetitelja, njihovih nasljednika velikih utopista (Saint-Simon, Fourier), te u evropskoj filozofiji prve polovine 19. stoljeća (Schelling, Hegel, Comte, Marx, Engels i dr.). Ideja evolucije je također postajala sve dominantnijom i u prirodnim znanostima. Od B. L.

93 Njegov *Sistem sintetičke filozofije* sadržavao je *Prve principe (First Principles)* (1862), *Principles of Biology,* 2. sv. (1864–1867), *Principles of Psychology,* 2. sv. (1872), *Principles of Sociology,* 3. sv. (1876–1896) i *Principles of Ethics*, 2. sv. (1879–1893). Uza sve to Spencer je objavio i niz eseja i rasprava o raznim filozofskim a osobito socijalnim pitanjima.

94 U svom djelu *Prvi principi* Spencer razlikuje tri vrste spoznaje: običnu, znanstvenu i filozofsku. Najviši stupanj općenitosti daje jedino filozofija. U znanosti postoje također najšira uopćavanja nižih uopćavanja na posebnim područjima znanosti, a filozofska uopćavanja obuhvaćaju najšira uopćavanja znanosti i ujedinjuju ih. "Ili, da bismo definiciju sveli na njen najjednostavniji i najjasniji oblik: znanje najniže vrste nije 'sjedinjeno znanje', znanost je 'djelomično sjedinjeno znanje'; filozofija je '*potpuno sjedinjeno*' znanje. (H. Spencer, *Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge,* Stuttgart 1901, str. 130.) Po savjetu i želji samog Spencera, prevodilac V. Carus je ovako naslovio njegovo djelo *First Principles.*

Buffona, J. B. A. Lamarcka, G. Saint-Hilairea u biologiji i K. E. Baera u embriologiji, E. Kanta i P. S. Laplacea u kozmologiji, R. Mayera, J. P. Joulea i H. Helmholza u fizici do Ch. Lyelovih otkrića u geologiji o različitoj starosti slojeva Zemljine kore i otkrićem fosila izumrlih životinja – ideja evolucije je već bila zapravo postala konstitutivni dio svijesti naprednih mislilaca i učenjaka. Ali pokušaj filozofske razrade tog problema svestranije je proveo tek H. Spencer.[95]

Spencerov evolucionizam ima izvjesnih dodirnih točaka s Comteovim pozitivizmom. Kao što je Comte, prihvativši ideju o tri osnovna stadija razvitka čovječanstva, ispunjao tu trijadičku shemu historijskim sadržajem da bi dokazao njezinu istinitost, tako je Spencer, protegnuvši ideju evolucije na kozmičko zbivanje u cjelini, ispreparirao golemi materijal iz prirodnih i društvenih znanosti da bi pokazao kako njegov zakon evolucije funkcionira u cijeloj kozmičkoj stvarnosti, i kako su njegove karakteristike i oblici pojavljivanja zajednički za sve sfere stvarnosti – anorgansku, organsku i nadorgansku.

Svoje prvo teorijsko djelo (*First Principles*) u tom sistemu sintetičke filozofije (*A System of Synthetic Philosophy*) započinje razmatranjem osnovnih i posljednjih religioznih i znanstvenih ideja da bi agnostički, u pravom Humeovu duhu, zaključio kako se te ideje do kraja ne mogu spoznati. Posljednje religiozne ideje kao i posljednje znanstvene ideje (prostor, vrijeme, sila, materija) samo su simboli stvarnosti, a ne njezina spoznaja. Vlastite analize dovode Spencera do zaključka da ako netko drži da je "ateistička hipoteza neodrživa, jer ona sadrži nemoguću ideju jedne samo-egzistencije, mora nužno priznati da je i teistička hipoteza neodrživa, kad ona sadrži istu tu nemoguću ideju."[96] Vrijeme, prostor, materija isto su tako do kraja neobjašnjivi i nespoznatljivi kao i religiozne ideje o bogu, nekom apsolutnom duhu ili stvoritelju.

Mi moramo priznati veličinu ljudskog intelekta da može spoznavati sve ono što obuhvaća iskustvo, kao i njegovu nemoć da istražuje i spozna ono što ga prekoračuje, što je izvan njegova iskustva. Većina filozofa se po Spencerovu mišljenju slagala da je "stvarnost koja postoji iza svih pojava nepoznata i zauvijek mora ostati nespoznatljiva."[97] Ta opća, uni-

---

95 Često se Spencerov pojam evolucije vezao uz epohalno Darwinovo djelo o postanku vrsta prirodnim odabiranjem. Međutim, Darwinovo djelo je objavljeno 1859, a Spencer je o zakonu evolucije i progresu objavio dvije rasprave, 1854. i 1857. god. (*Geneza nauke* i *Progres, njegov zakon i uzroci*). Kasnije se u svojim djelima o biologiji, psihologiji i sociologiji koristio Darwinovim rezultatima i bio, dapače, pod njegovim utjecajem kao i drugi biologisti i organicisti.

96 H. Spencer, *Grundsätze einer synthetischen Auffassung der Dinge,* Stuttgart 1901, str. 32.

97 H. Spencer, *ibid.,* str. 63.

verzalna slika koja se očituje u svemiru nije dostupna racionalnom istraživanju, pa je dakle i nespoznatljiva. U pravomu je kantovskom smislu Spencer zaključivao da se naša spoznaja odnosi samo na fenomene, a ne na ono što se iza tih fenomena nalazi, na noumenon. Ali, Spencer se nije odvažio reći, kao što je to učinio Hegel, da se noumenon mora iskazivati u pojavama, fenomenima, inače bi bio bespredmetan. Spencer je u svom odgovoru zadovoljavao psihologiju viktorijanske epohe socijalne i duhovne ravnoteže i prosperiteta te se priklanjao kompromisu, zaključujući sa svojim filozofskim protivnicima W. Hamiltonom i H. Manselom da je, upravo zbog prije navedenog stava, moguće pomirenje religije i filozofije. Mi se, dakle, po Spenceru ne možemo osloboditi svijesti o stvarnosti (noumenonu) koja leži iza svijeta pojava, ali je ta stvarnost dostupna samo običnom ljudskom razumu u obliku vjere, a ne znanosti. A to je zaključak koji "pomiruje religiju sa znanošću."[98]

Posvećujući u svojoj daljnjoj analizi značajan prostor problemu materije, sile, kretanja i zaključujući da je materija neuništiva, sila postojana a kretanje kontinuirano, Spencer misli da je zakon koji to izražava zakon "*kontinuirane različite raspodjele materije i kretanja*. Apsolutno mirovanje i stalnost ne postoje."[99]

U tomu vječnom kretanju bilo koji prirodni agregat uvijek ili dobiva energiju ili je gubi. Svaka masa, od zrnca pijeska do planeta isijava drugim masama toplinu i apsorbira toplinu koju druge mase isijavaju. U prvom slučaju zbiva se proces integracije, u drugom dezintegracije. Taj zakon razvoja koji se odvija kao stalna integracija i dezintegracija, ujedno je razvoj od difuznog stanja prema određenomu, koncentriranom stanju bilo kojeg agregata. Taj je proces ujedno i razvoj od homogenog prema heterogenom stanju. "Napredak od homogenog prema heterogenom pokazuje se očigledno u razvoju najmlađeg i najheterogenijeg stvora – čovjeka. Koliko se stanovništvo razvijalo, ljudski organizam je kod civiliziranih dijelova specijesa postao heterogeniji; a specijes, kao cjelina, umnažanjem rasa i njihovim diferenciranjem postala je heterogenija."[100]

Ako razmotrimo razvoj društva, vidjet ćemo, objašnjavao je Spencer na više mjesta u svojim radovima, da je razvoj od homogenog prema heterogenom stanju karakteristika i zakon razvoja civilizacije kao cjeline, kao i razvoja svakoga pojedinog plemena ili nacije. Društvo je na svomu najvišem stupnju homogeni skup individuuma istih snaga i istih funkcija. Jedina izrazitija razlika funkcija proizlazi iz različitosti spolova.

98 H. Spencer, *ibid.*, str. 91.

99 H. Spencer, *ibid.*, str. 276.

100 H. Spencer, *ibid.*, str. 343.

Svaki muškarac je ratnik, lovac, ribar, graditelj itd., svaka žena obavlja iste kućne poslove. Svaka familija je sebi dovoljna osim u slučajevima obrane od drugih. Ali veoma rano u tom socijalnom razvoju započinje diferencijacija između vladajućih i podčinjenih. Autoritet najjačih i najlukavijih očituje se već kod divljaka, kao i u stadu životinja ili skupu školskih mladića. U skladu s osvajanjima i rastom plemena raste razlika između onoga koji vlada i onih kojima se vlada. Vrhovni poglavica postaje ne samo vojni nego i politički poglavica i sve manje se brine o svojim potrebama, jer se o njima počinju brinuti drugi. Postupno njegov osnovni poziv postaje vladanje.

Istodobno nastaje i religija koja se koristi u svrhu vladanja. Najstarije predaje nam pokazuju da su najstariji osvajači i kraljevi bili smatrani božanstvima. Njihove zapovijedi i proglasi drže se i nakon njihove smrti svetima, te kasnija pokoljenja drže da su božanskog porijekla. Dugo vremena ostaju ove dvije forme vladavine – državna i religiozna – usko povezane. Kroz mnoge generacije kralj je ujedno i vrhovni svećenik, a svećenstvo se formira iz članova kraljevske rase. Tokom mnogih stoljeća religiozni zakon sadržava više ili manje i državne propise, a državni zakon više ili manje i crkvenu sankciju. Čak i kod najnaprednijih nacija obje ove kontrolne sile nisu u potpunosti odvojene.[101]

Ovaj zakon evolucije od homogenog prema heterogenom ujedno je, kako smo već spomenuli, i razvoj od neodređenog prema određenom, od jednostavnog prema složenom. Ovo je opći zakon razvoja koji vrijedi za cjelokupnu stvarnost. "*Evolucija je integracija materije i time povezano rasipanje kretanja, za vrijeme kojeg materija prelazi iz jedne relativno neodređene, inkoherentne homogenosti prema relativno određenoj, koherentnoj heterogenosti i za vrijeme kojega zaostalo kretanje doživljava odgovarajuću preobrazbu.*"[102]

101 H. Spencer, *ibid.*, str. 344-346. Dalje Spencer pokazuje kako tokom vremena u svakom obliku vladavine nastaju daljnje diferencijacije, komplicirane političke organizacije kao što su monarsi, ministri, lordovi, sudovi, porezne ustanove itd. Jednako tako i u religioznim organizacijama nastaju diferencijacije od biskupa do običnih svećenika, raznih kolegija, skrivenih savjeta itd. Nastaje također u društvu komplicirani sistem običaja, manira, mode itd. Spencer posebno naglašava i posebnu diferencijaciju na različite klase i redove radnika. Ako je razvoj vladajućeg dijela društva doživio navedeni proces diferencijacije, podčinjeni je dio doživio još kompliciraniji razvoj minuciozne podjele rada koja karakterizira razvijene nacije. Spencer isto tako pokazuje da ovaj zakon vrijedi ne samo za razvoj socijalnog organizma nego i za razvoj proizvoda ljudskog mišljenja i djelovanja, rada. To pokazuje ponajprije u prikazu razvoja jezika koji se također ide od homogenog prema heterogenom stadiju razvoja, a zatim to pokazuje i na razvoju raznih oblika umjetnosti. (Vidi, *ibid.*, str. 347-362.)

102 H. Spencer, *ibid.*, str. 402.

Ovaj zakon evolucije, ovaj prijelaz od homogenoga k heterogenom, od jednostavnog i difuznog prema složenom i određenom vrijedi za sve promjene od najranijih kozmičkih promjena te "u geološkom i klimatskom razvoju Zemlje, u razvoju svakog individualnog organizma na njenoj površini i u agregatu organizama; on se očituje u razvoju društva, na isti način s obzirom na njegovu političku, njegovu religioznu i njegovu ekonomsku organizaciju; on se također očituje u razvoju onih bezbrojnih konkretnih i apstraktnih proizvoda čovjekove djelatnosti, koje čine okružje našeg svakodnevnog života. Od najudaljenije prošlosti, koju znanost može dokučiti, do novina od jučer, pretvaranje homogenog u heterogeno bila je bitna crta razvitka."[103]

Spencer je držao da je otkrićem ovog zakona *evolucije* uspio objasniti cjelokupno zbivanje i procese u anorganskoj, organskoj i nadorganskoj prirodi. U toj formuli da je razvitak, evolucija, prelaženje iz neodređene, nekoherentne homogenosti u određenu, koherentnu heterogenost, što prati ujedno rasipanje kretanja i integracija materije, Spencer je mislio da je otkrio sveopći zakon prirode po kojemu se odvijaju svi procesi, od onih najelementarnijih do najviših i najsloženijih psihičkih i socijalnih.[104]

Filozofskohistorijske koncepcije, koje su najviše povezane s prikazanim općefilozofskim razmatranjima problematike evolucije, involvirane su u njegovu najopsežnijem djelu sintetičke filozofije, u trotomnoj sociologiji koju je pisao od polovine sedamdesetih do polovine devedesetih godina. Ovo je djelo dakle pisao nakon izlaska epohalnog Darwinova djela o porijeklu vrsta (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 1859) koje je snažno i upravo revolucionarno djelovalo na znanosti o organskoj prirodi, ali je imalo i snažnog odjeka u društvenim znanostima, pod čijim utjecajem nastaje, kako ćemo vidjeti, dosta rašireni pravac o sociologiji i etnologiji pod nazivom biologizam, organicizam i darvinizam. Pod Darwinovim je utjecajem i Spencer bio sklon shvatiti društvo poput organskog svijeta, kao "socijalni organizam", i na njega primijeniti neke kategorije i zakone organskog svijeta (borba za opstanak, prirodna selekcija i dr.). Ali Spencer ipak nije zapao u zabludu, poput nekih radikalnih organicista i biologista, da društvo u potpunosti poistovjeti s prirodnim organizmom. U svojim analizama uočit će on i druge neke "društvene mehanizme" i fenomene koji vrijede samo za socijalni svijet, iako je i on, prema Spenceru, podvrgnut općim zakonima evolucije koje smo već prikazali.

---

103 H. Spencer, *ibid.*, str. 362-363.

104 Spencer je na kraju konstatirao da je komplement razvoju raspadanje, propadanje, tj. uništenje onoga što je razvojem postignuto. Ali isto tako misli da se ne može odgovoriti na pitanje postoji li to izmjenjivanje razvoja i propadanja u cjelini stvari. (Vidi, *ibid.*, str. 551-552.)

Svojim tezama da se i u socijalnom agregatu pokazuju uzajamna zavisnost njegovih dijelova jednako kao i u svakom drugom organizmu, ili da se i u nadorganskom svijetu kao i u organskom rast sastoji od spajanja manjih agregata u veće, ili da se rast samog organizma iskazuje ne samo kao integracija agregata nego i diferencijacija njegove strukture itd. Spencer je svakako djelovao na razvoj biologizma i organicizma u sociologiji i filozofiji.[105] On nije mogao izbjeći niti snažan utjecaj Darwinova djela o porijeklu vrsta na tadašnju znanost i filozofiju. Spencer je u tom djelu našao konačnu znanstvenu potvrdu na području biologije za svoju filozofsku koncepciju evolucije, pa je i Darwinove koncepcije o borbi za opstanak i prirodnoj selekciji također ugradio u svoje filozofskohistorijsko i sociološko razmatranje razvoja društva i čovjeka. Zato je držao da je "borba za opstanak, kakva se vodi u cijelom živom svijetu, neophodno pomoćno sredstvo razvoja... Isto vrijedi i za socijalne organizme. Moramo priznati istinu, da je borba pojedinih društava za opstanak unapređivala njihov razvitak."[106] Nikakvo ujedinjavanje i stapanje malih socijalnih grupa u veće, niti organizacija i daljnji razvoj takvih grupa i socijalnih agregata nije bilo moguće bez borbe za opstanak pojedinih plemena i nacija. Socijalno uzajamno djelovanje potječe od uzajamnog napadanja ili obrane i odatle su se razvile sve daljnje i više vrste uzajamnog djelovanja. Da toga nije bilo, čovjek bi i danas živio u pećinama i hranio se sirovom hranom. Ali "ta intersocijalna borba za opstanak, koja je bila neophodna za društva u razvoju, očigledno u budućnosti neće nužno imati tako značajnu ulogu kao u prošlosti."[107]

Borba za opstanak je za Spencera dakle ona poluga razvoja, naročito primitivnih društava, bez koje ne možemo razumjeti stvaranje većih organizacijskih cjelina, onih velikih agregata bez kojih nema više organizacije u razvoju društva.

Toj borbi za opstanak dodaje Spencer i ideju o "nadživljavanju najsposobnijih" (Survival of the Fittest) koja je opet bliska Darwinovoj koncepciji prirodne selekcije. U odnosima između pojedinih etničkih grupa i plemena vidimo, kaže Spencer, da "u borbi za opstanak između društava 'nadživljavanje najsposobnijih' se ograničava na one kod kojih je sposobnost ratničkog zajedničkog djelovanja najveća; a ratničko uza-

105 Vidi H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* II. sv., Stuttgart 1887, str. 18-31.

106 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* III. sv., Stuttgart 1889, str. 289, 290.

107 H. Spencer, *ibid.,* str. 291. Spencer je držao da postoji stalno diferenciranje i rasa, i da u njihovu sukobljavanju jače i bolje prilagođene rase nadvladavaju slabije. Vidi npr. svezak I, str. 46-49. Ali Spencer nije, poput nekih socijalnih darvinista, cjelokupnu historiju tumačio kao borbu rasa, iako je, kako ćemo vidjeti, nekim rasama davao prednost nad drugima.

jamno djelovanje je ona prvobitna forma zajedničkog djelovanja, koja svakoj drugoj formi tek utire put."[108]

Ne može se dakle nijekati da je Spencer bio veoma sklon praviti analogije između društva, kao socijalnog organizma, i ostalih prirodnih organizama. Utoliko ga se ne može u potpunosti osloboditi kritičkih primjedaba da nije dovoljno uočavao bitne razlike između tih dvaju područja stvarnosti i da nije dovoljno duboko uočavao specifičnost i bitnu kvalitativnu razliku između organskog i socijalnog. A to je u velikoj mjeri proizlazilo iz njegova mehanicizma i naturalizma, tj. shvaćanja da je bitno dokazati da teorija evolucije, koja je uglavnom nastala na empirijskom materijalu anorganskog i organskog svijeta, onakva kako ju je Spencer koncipirao, ima univerzalno značenje i vrijednost za cjelinu bivstva. Zato je i karakteristično za Spencerov postupak da i u analizi društvenog razvoja prioritet daje utvrđivanju te zakonitosti, tj. razvoja od homogenih k heterogenim cjelinama, difuznih u određene i nediferenciranih u diferencirane, a ne dubljem sagledavanju bitnih razlika između socijalnog i organskog.

Ali, Spencer nije bio niti jednostrani niti konzekventni organicist. Svi zastupnici organicizma uvijek su pretpostavljali da je društveni organizam, društvena zajednica, država itd. nadređena pojedincu. Spencer je, naprotiv, ostao do kraja uvjereni liberalac i individualist, što je s organicizmom, naravno, nespojivo. To ne jednom dolazi do izražaja i u Spencerovim djelima. Kada npr. raspravlja o državi i kada uspoređuje državu s organizmom, ipak zaključuje sljedeće: "Neka mi je ovdje dopušteno, da još jednom izričito naglasim, da nikakva daljnja analogija ne postoji između državnog tijela i jednog živog tijela nego ona, koja je nužno uslovljena uzajamnom zavisnošću dijelova tijela, i koja se kod obih u istoj mjeri može uočiti... Zajedništvo temeljnih principa njihove organizacije je jedino što se njima može pripisati kao zajedničko."[109]

S obzirom na problem razvoja društvene zajednice i stvaranje viših oblika njezine organizacije, teorija je društvenog ugovora bila, kako smo vidjeli, najznačajnija filozofskohistorijska tekovina revolucionarnog građanstva u 17. i 18. st. Ali sve šire informacije o primitivnim društvima i o postojanju raznih stupnjeva društvenog razvitka, rezultiraju u kritičkim objekcijama prema toj teoriji već u 18. st. (Hume, Ferguson). Ona je bila oštro kritizirana i odbacivana, kako smo vidjeli, i od konzerva-

108 H. Spencer, *ibid.*, str. 334.

109 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* II. sv., str. 171. Ovdje je Spencer dodao čak i bilješku da je 1860. god. objavio članak u "Westminster Review" u kojemu je izričito napisao da nema razloga za izjednačavanje i analogiju između socijalnog organizma i ljudskog organizma, pa je ipak jedan kritičar u "Saturday Review" te ideje pripisao njemu (str. 171-172).

tivnih mislilaca u razdoblju romantizma i restauracije, jer je za njih bila glavnim uzrokom, uz ostale prosvjetiteljske ideje, revolucionarnog rušenja feudalizma, koji su svi oni držali od boga ustanovljenim društvom i vladavinom. Ali mnoge su nove spoznaje o čovjeku i njegovoj historiji stavile teoriju društvenog ugovora u 19. st. u arhive ljudske spoznaje.

Spencer je također pokazao da je razvoj društvene organizacije tekao drugačije. On je već ukazivao na grešku da se moderne predodžbe jednostavno prenose na stara vremena i da se pretpostavlja da su poticaji koji nas dovode do nekoga konkretnog djelovanja isti kao i kod neciviliziranih ili poluciviliziranih ljudi za iste takve radnje. Tako se npr. misli da su simboli, koje posvuda nalazimo u opisu i prikazivanju ljudskih običaja, svjesno odabrani, da su simboli nastali kao simboli. A u svim su slučajevima oni zapravo bili deformirani prikazi stvari koje su jednom bile u faktičkoj upotrebi. Kod divljaka moć upotrebe uvelike preteže, jednako kao i djelomično kod civiliziranih ljudi. “Mi možemo stoga biti sigurni, da ustanove, čije nastajanje mi ispitujemo, nisu nastale namjerno, nego slučajnim rastom.”[110]

Dokaz za to je po Spencerovu mišljenju u već iznijetoj činjenici da je prvi korak u društvenom razvoju učinjen na nenamjeran način. Ljudi nisu nikad zaključivali nekakav društveni ugovor, kao što su mislili Hobbes i Rousseau. “Podređenost je nastupila, kad je bilo koji ratnik nadmoćne hrabrosti, koji se u borbi očigledno iskazao, oko sebe okupio manje sposobne, i kad je u kasnijim borbama opet on, što se samo po sebi razumjelo, preuzeo vodstvo. Iako on u vremenu između ratova u početku još nije bio priznat kao poglavica, ipak je on neizbježno imao poseban utjecaj – utjecaj koji se na kraju izgradio u instituciju poglavice. I kad je prvobitna socijalna ustanova nastala na takav nenamjeran način, onda moramo biti sigurni da su sekundarne ustanove isto tako bile nenamjerne.”[111]

U tim razmišljanjima, a na temelju već obilnoga etnografskog i historijskog materijala što ga je znanost sakupila u 19. st., Spencer dolazi i do uvida u značaj materijalne proizvodnje za razvoj društva, iako te uvide nije nikad generalizirao u smislu koherentne teorije. Navodeći kako je primitivni čovjek postupno dolazio do spoznaje da je jedna vrst

110 H. Spencer, *Die Principien der Sociologije,* IV. sv., Stuttgart 1897, str. 501.

111 H. Spencer, *ibid.,* str. 501. Dalje navodi Spencer kako cehovi također nisu nastali namjerno, s predumišljajem. Da je tako, onda bi na svijetu bilo iznimaka, a vidimo da te društvene ustanove postoje kod raznih naroda na cijelom svijetu. (*Ibid.*, str. 501.) To isto navodi i na drugim primjerima. Npr. kada primitivni čovjek postupno uočava kako mu jedna vrst toljage, koja je slučajno ovako ili onako oblikovana, bolje služi za određenu upotrebu, pa je konačno za to i usvaja. (*Ibid.,* str. 372.)

toljage, slučajno formirana na drugačiji način od druge, bolje upotrebljiva za određene njegove potrebe od drugih, jednako se tako postupno naučio da i sam oblikuje takva oruđa. Već i sam takav mali, neznatni razvitak bio je moguć dakle samo pomoću drugih primitivnih oruđa, koja su u početku služila za struganje, a zatim i za rezanje. A za sve je to bilo potrebno veoma mnogo vremena. Koliko hiljada godina seže kameno doba u prošlost, mi to ne znamo. Ali ostaci sirovo načinjenih kamenih oruđa što ih nalazimo u špiljama i geološkim nanosima upućuju na veoma visoku starost. Tako se postupno i tokom dugih razdoblja razvijala sposobnost pravljenja oružja i oruđa, da bi se već u neolitiku postigla upotreba oruđa za pravljenje drugih oruđa. Dovoljno je da zamislimo koliko je bilo potrebno vremena dok je čovjek uspio primitivnim oruđem izdupsti drvo da bi načinio jednostavno sredstvo za prijelaz preko vode. "Iz promatranja takva arheološkog dokaznog materijala može se dobiti ideja o golemim teškoćama, koje su tokom jednog beskonačno dugog razdoblja sprječavale napredak u vještinama; i čak u tim ranim razdobljima možemo vidjeti kako je napredak bio potpomognut onim što ćemo upoznati kao njegov glavni faktor – uzajamnim djelovanjem pomoćnih sredstava."[112]

Prema tome čovjek je od najranijih svojih stupnjeva napredovao tako što je predmete, koji su mu bili potrebni za život, proizvodio svojim radom. I taj je udio ljudskog rada taj glavni faktor koji razlikuje proizvodnju od običnog stjecanja. "S jednog najopćenitijeg stajališta promatrano, ljudski napredak se mjeri prema stupnju u kojem je jednostavno stjecanje zamijenjeno proizvodnjom: najprije izvedeno snagom ljudskih ruku, zatim snagom životinja i konačno snagom mašina."[113] Ovaj prijelaz je veoma polagan, jer se uz ostalo morala mijenjati i ljudska priroda, a ona se mijenja veoma sporo.

Ovaj je razvoj industrijske djelatnosti inače u velikoj mjeri ovisan i o smanjivanju ratničke djelatnosti. Za vrijeme ratova se povećava smrtnost muškaraca, smanjuje plodnost žena prekomjernim njihovim radom i tako koči povećanje pučanstva. Jednako se tako u ratovima uništavaju bogatstva i kapitali te nastaje i prezire prema djelatnostima koje su karakteristične za vrijeme mira. Za vrijeme mira, naprotiv, nastaje potreba za stalnim privređivanjem, razvija se štedljivost i pronalaženje boljih metoda rada. Jačina potreba uvjetuje da se pojedinci posvete onim zanimanjima koja im najbolje odgovaraju i s kojima mogu i najbolje zaraditi.

Prema tome, "daljnji razvoj specijalizacije u zanatskoj djelatnosti ne razvija samo spretnost u svakoj od njih i na taj način poboljšava proiz-

112 H. Spencer, *ibid.*, str. 373-374.

113 H. Spencer, *ibid.*, str. 410.

vode, nego i svaki od poboljšanih proizvoda služi opet više ili manje za olakšanje proizvodnje u cjelini."[114]

Govoreći o razvoju, Spencer je ukazivao da ga se ne smije shvaćati samo u progresivnom smislu, kao permanentno i kontinuirano stvaranje viših oblika života, i u organskom kao i u nadorganskom, socijalnom svijetu. Mislio je da mi ne možemo, na temelju etnografskog materijala s kojim su tada raspolagali, sa sigurnošću kazati jesu li pojedine primitivne zajednice bile oduvijek takve ili su degradirale od nekih razvijenijih. Bez obzira na to Spencer je bio sklon mišljenju da je nazadak u razvoju društva isto tako bio čest kao i napredak. "Uobičava se razvitak obično tako shvaćati kao da je time unutrašnja tendencija koja postoji u svakoj stvari povezana s tim da postane nešto više. To je ipak sasvim pogrešna predodžba. U svim slučajevima razvoj je određen uzajamnim djelovanjem unutrašnjih i vanjskih faktora. Ovo uzajamno djelovanje proizvodi promjene, dok nije postignuta ravnoteža između sila okolice i sila koje agregat suprotstavlja onim prvim – potpuna (stabilna) ravnoteža, kad agregat više nema života, dinamična ravnoteža naprotiv, kad je agregat živ."[115] Ovo vrijedi i za organski i za nadorganski svijet i Spencer na mnogim primjerima nastoji pokazati kako se ovaj proces napredovanja i nazadovanja zbiva na svim tim područjima. Socijalni organizam doživljava jednako kao i neki individualni organizam niz modifikacija dok na kraju ne postigne ravnotežu s uvjetima svoje okoline. Ako se ti uvjeti promijene, bez obzira na to jesu li to promjene meteorološke, geološke, ili biljnog i životinjskog svijeta, ili pritisak nekih drugih naroda ili rasa, nastaje promjena dotične socijalne strukture. Ali ta promjena nije nužno povezana s napretkom. Često se ne dešava niti jedno niti drugo, a katkad te promjene dovode do napretka u socijalnoj strukturi i nastanka novoga socijalnog tipa koji se štiti i potiskuje niže socijalne tipove. "Jer kod tih nadorganskih agregata napredak jednih uzrokuje nazadak drugih isto tako kao i kod organskih agregata: razvijenija društva potiskuju manje razvijena u nepovoljna staništa i uzrokuju time kod ovih smanjivanje tjelesne veličine ili propadanje strukture."[116]

114 H. Spencer, *ibid.*, str. 417. Spencer je ponajprije govorio o proizvodnji za zadovoljavanje određenih potreba. U daljnjem tekstu govori i o tzv. "pomoćnoj proizvodnji", tj. proizvodnji koja sama nema upotrebnu vrijednost, ali služi za proizvodnju predmeta za zadovoljenje različitih potreba (vidi str. 417-421).

115 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* I. sv., str. 118-119.

116 H. Spencer, *ibid.*, str. 120. Spencer i ovdje, kao i u svim drugim slučajevima, dokazuje ove stavove mnogim historijskim činjenicama ili primjerima, što moramo, kao i u većini slučajeva, izostaviti. Dapače, njegovo se djelo sastoji više od toga empirijskog materijala s područja historije, etnologije i antropologije,

Spencer je mnoge stranice posvetio i analizi emocionalne i intelektualne strukture primitivnog čovjeka. I tu je konstatirao da njegov psihički razvitak ovisi o nizu vanjskih kao i unutrašnjih okolnosti i da uglavnom tijesno ovise o cjelokupnom socijalnom razvitku. Stupanj njegove inteligencije ovisi ponajprije o stupnju ovisnosti između misli i stvari; nadalje, o stupnju njegove predodžbene sposobnosti pri stvaranju misli i, konačno, o stupnju njegova uzdizanja iznad relativno automatskih duhovnih procesa, tj. o njegovu udaljavanju od jednostavne refleksne djelatnosti.[117]

Misaone su sposobnosti u najužoj ovisnosti o razvoju samog društva i njegovoj društvenoj organizaciji. Ako je ovo razjašnjeno, onda se može shvatiti "da je izgradnja viših intelektualnih sposobnosti uvijek išla ruku pod ruku sa socijalnim napretkom, upravo kao uzrok i posljedica; da primitivni čovjek, kome je nedostajala prikladna okolina, nije mogao razviti te više intelektualne sposobnosti i da je u tim kao i u drugim pogledima njegov napredak bio kočen nedostatkom duhovnih sposobnosti, koje mu je opet samo napredak mogao pribaviti."[118]

Što se tiče razvoja društva u cjelini, Spencer opet pravi mnoge analogije s organskim svijetom, držeći da taj razvoj možemo predočiti ili kao umnožavanje individuuma unutar jedne grupe ili kao spajanje, ujedinjavanje različitih grupa. To znači da se samo stvaraju veći agregati takvim procesom ujedinjavanja i ponovnog ujedinjavanja na višem stupnju. Tako možemo društva razlikovati i grupirati prema "stupnju njihove složenosti, da li su jednostavno složena, dvostruko ili trostruko složena. I po drugoj liniji mogu se, iako manje točno, podijeliti na pretežno ratnička i pretežno industrijska društva – na takva, gdje je organizacija postigla najširu rasprostranjenost u svrhu napada ili obrane, i na takva u kojima je organizacija koja služi za održavanje najjače razvijena."[119]

---

nego od teorijskih analiza. Dodajmo samo da su stručni etnolozi i antropolozi već odavna primijetili da Spencer taj materijal često samovoljno interpretira i koristi da bi nekako potvrdio svoje opće stavove o evoluciji.

117 Vidi H. Spencer, *ibid.*, str. 94-115.

118 H. Spencer, *ibid.*, str. 116.

119 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* II. sv., str. 121. To mu služi i kao kriterij razvijenosti pojedinih društava. Kod ratničkih je društava kriterij njihova osposobljenost za napad i obranu, kao i stupanj centralizacije sistema upravljanja. Ali razvojem industrijalizma društvo sve više ovisi o stupnju njegove sposobnosti za borbu u industrijskoj konkurenciji. "Time je jedno društvo razvijenije, *u odnosu na te kasnije potrebe,* ukoliko je njegov industrijski sistem razvijeniji, a ne s obzirom na razvoj onoga centraliziranog upravljačkog sistema koji ga je osposobljavao da vodi ratove. Kod životinja dakle ostaje mjerilo nadmoćnosti uvijek u potpunosti isto, kod društava naprotiv mijenja se potpuno to mjerilo nadmoćnosti, jer i ciljevi koji se žele postići postaju sasvim drugi." (H. Spencer, *Die Principien der Sociologie,* II. sv., str. 180.)

Između tih društava, koja su tako očito suprotstavljena, postoje i neki međustupnjevi za koje nije moguća sasvim točna klasifikacija. Za ratnička se društva uglavnom može kazati da su izgrađena na principu prisilnog uzajamnog djelovanja, dok se industrijski tip društava temelji na principu slobodnog uzajamnog djelovanja.

Na kraju ovih analiza i prikaza Spencer je mislio da na temelju iznesenoga možemo nešto reći i o mogućemu budućem društvu koje će biti jednako tako daleko od industrijskog tipa kao što je ovaj od ratničkog. To bi bio tip društva u kojemu bi sistem prehrane bio mnogo bolje razvijen i u mnogome savršeniji nego što je u bilo kojemu dosad poznatom društvu. U tom tipu društva proizvodi rada ne bi bili upotrebljavani za održavanje ratničke organizacije, niti isključivo za njegov materijalni rast, nego bi bili upotrijebljeni za uspostavljanje viših djelatnosti. "Kao što je suprotnost između ratničkog i industrijskog tipa već nagoviještena u promjeni vjerovanja, da pojedinac postoji radi koristi države, u vjerovanje da država postoji radi koristi pojedinca, tako bi suprotnost između industrijskog tipa i onoga koji bi se možda mogao iz ovoga razviti, mogla biti označena promjenom vjerovanja da je život određen za rad u vjerovanje da rad mora služiti životu. Ali ovdje imamo posla samo s indukcijama, koje crpimo iz društava prošlosti i sadašnjosti, i ne mogu nas voditi u spekulacije o društvima koja bi mogla nastati u budućnosti."[120]

Kako je Spencer u svojoj sociologiji obuhvatio gotovo sve oblike društvenog života i društvenih odnosa, od primitivnog razdoblja čovjekove historije do moderne civilizacije, od obitelji do države, od raznih običaja do raznih vjerovanja i ceremonija, od primitivnih odnosa spolova do moderne porodice, od crkvenih do profesionalnih ustanova itd., zadržat ćemo se još na nekoliko tema koje su u nešto užoj vezi s filozofsko-historijskom problematikom.

Razmatrajući čovjeka s obzirom na cjelinu njegovih društvenih odnosa, nije mogao izbjeći da dade svoje mišljenje i o budućnosti nekih od tih oblika društvenog života. Prikazujući tako razvoj spolnih i obiteljskih odnosa, od prvobitnih oblika promiskuiteta, poligamije itd., Spencer je, u duhu svoje viktorijanske epohe, zaključivao da je monogamni brak očigledno "najviši i posljednji oblik odnosa spolova i svaka promjena, koju bismo još mogli zamisliti, mora biti na to usmjerena, da taj oblik učini još savršenijim i isključivijim."[121]

120 H. Spencer, *ibid.*, str. 150-151. I ovdje se vidi kako Spencer nije radikalni i konzekventni organicist, iako se na temelju njegovih usporedbi organskoga i nadorganskog svijeta to može često zaključiti. Napomenimo da je i za razlikovanje ratničkih i industrijskih tipova društva mogao dobiti poticaje kod Comtea, koji je tu podjelu preuzeo od Saint-Simona.

121 H. Spencer, *ibid.*, str. 372. U duhu dublje dijalektike veoma je dubiozno bilo

Mnogi postupci koji su kod neciviliziranih zajednica bili ne samo dopustivi nego i sasvim normalni, kod civiliziranih su postali prijestupi i veliki grijeh. Nekadašnji promiskuitet ili otimačina žena i sl. danas su kažnjiva djela. Zato možemo zaključiti da će se u daljnjem razvoju monogamni odnosi još proširiti, dok će bigamija ili preljub biti kažnjivi. Jednako će tako sigurno, prema dosadašnjim iskustvima, brak sve više biti zasnivan na uzajamnoj naklonosti, a manje na zakonskoj normi, koja je prije više počivala na kupoprodajnim odnosima, a manje na prirodnim odnosima sklonosti i naklonosti.

Ako imamo na umu da bračna zajednica ima tri osnovna cilja: dobrobit vrste, dobrobit djece i dobrobit roditelja, onda je sigurno da će dobrobit potomstva biti presudan kriterij za vrstu bračnih odnosa. Jer, mislio je Spencer, ona društva koja budu imala brojnije potomstvo, i ujedno su fizički, moralno i duhovno bolje izgrađena, imat će i prednost pred drugim društvima i s vremenom će ih potpuno potisnuti. "Zbog toga sve će biti brojniji oni bračni odnosi, koji takav rezultat u najvećoj mjeri potpomažu, dok će se prevlađujuće ideje i osjećanja tako morati dovesti s njima u suglasje, da će se svaki drugi odnos osuditi kao nemoralan."[122]

Koliko je Spencer bio tipičan izdanak svoje viktorijanske epohe, koja u drugoj polovini 19. st. u Velikoj Britaniji doživljava najviši uspon i stoji na čelu razvijenog svijeta, najbolje se vidi u njegovim razmišljanjima o vlasništvu, državi i socijalizmu. Spencer je držao da je neosnovana tvrdnja da primitivni ljudi nemaju osjećaj za privatno vlasništvo, kada, po njegovu mišljenju, čak i inteligentne životinje "imaju smisao za pravo vlasništva."[123] Navodeći niz primjera iz života primitivnih naroda, Spencer je zaključivao da je institucija privatnog vlasništva postojala već u tim razdobljima društvenog života. Ali je jednako tako, zbog niza razloga, postojalo i grupno vlasništvo na zemlju, pašnjake itd. jer raspodjela zemljišta u tom razdoblju ne bi donijela neke posebne koristi pojedincu. Zajedničko posjedovanje zemljišta bilo je narušeno tek vanjskom ili unutrašnjom silom. S osobnim podvrgavanjem, koje proizvodi ratnički način života, povezuje se i podvrgavanje vlasničkih prava, tako

koji oblik ljudskih odnosa proglašavati "najvišim i posljednjim", jer se beskrajne mogućnosti ljudskog razvoja, i na toj osnovi promjene oblika ljudskih odnosa, uopće ne mogu predvidjeti.

122 H. Spencer, *ibid.*, str. 375. I u vezi s položajem žene Spencer je mislio da je u industrijskom društvu opravdana težnja žene da joj se omogući isti položaj u državi kao i muškarcu. To međutim nije moguće u ratničkim društvima gdje vlada već navedena podjela rada. Jednako je tako mislio da će u budućem razvijenijem stadiju industrijskog društva odnos između roditelja i djece biti takav da će učiniti suvišnom svaku vanjsku kontrolu. (Vidi str. 378-381.)

123 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III. sv., str. 631.

da su zemljišta, nekada neograničeni posjed zajednice, postala malo po malo isključivo vlasništvo pojedinih mjesnih magnata, dok samo mali dio ostaje zajedničko vlasništvo.

S razvojem industrijalizma postaje sve jače individualiziranje vlasništva. Širenje privatnog posjeda prenosi se, naravno, ne samo na pokretno vlasništvo, nego i na nepokretno. Potpuno individualiziranje vlasništva je popratna pojava industrijskog napretka. Već od početka se priznavalo pravo vlasnika na sve proizvode koje je pojedinac sam proizveo, a kasnije se nije isključivalo ni pravo na zemlju. Ali, po Spencerovu mišljenju, koliko će se god pravo na proizvode i u budućnosti štititi, ipak će jednom zauzeta zemljišta, koja nisu radom stečena, ponovno postati zajednička.[124]

I na primjeru razvoja države Spencer je pokušao pokazati važenje njegova općeg zakona evolucije. Razvoj države za njega pokazuje ponajprije proces integracije. Preko države se ujedinjuju prvobitne pojedinačne ili grupne zajednice u jednu cjelinu. Na najranijim stupnjevima su ljudske grupe još malene, slabo povezane i ne tvore neko više jedinstvo podvrgavanjem jednom centru. S razvojem države dolazi do spajanja i stapanja manjih grupa, dok na kraju ne nastanu velike nacije. Prelaskom na sjedilački način života i zemljoradnju, povećava se i stanovništvo, ali nastaju i sve veće razlike i nejednakosti.[125]

Državni oblici u budućnosti neće biti svuda jednaki, jer ovise, kao i dosad, o načinu života, a ovaj opet o klimi, zemljištu, flori, fauni itd. Spencer je to promatrao i zamišljao još uvijek očima i duhom engleskoga liberalnoga građanina kome su nedostajale radikalnije vizije socijalističkih neimara. Zato je zamišljao stanovništvo centralnih azijskih stepa i u budućnosti kao putujuće horde s najjednostavnijim oblicima vladavine, a široka područja Afrike, koja su opasna i štetna za "više rasa ljudskog roda", bit će i nadalje "napučena od nižih ljudskih rasa, a državne ustanove, kojima će biti podčinjene, moraju naravno biti odgo-

124 Ove svoje analize i opise na str. 631-654 Spencer je ovako zaključio: "Ali mi imamo dobrog razloga pretpostaviti da će se, doduše, privatno vlasništvo nad radom proizvedenim stvarima u budućnosti oblikovati još određenije i držati još svetijim nego sada, da će se međutim jednom zauzeto područje, koje ne može biti proizvedeno radom, u budućnosti opet kao nešto razlikovati što ne može ostati u privatnom posjedu. Isto tako kao što individuum, koji je ipak prvobitno bio vlastiti vlasnik, za vrijeme vladavine ratničkog režima taj samoposjed djelomično ili u potpunosti gubi, da bi ga postupno opet stekao u mjeri u kojoj se dalje razvija industrijski režim, tako će možda i zajednički posjed zemljišta, koje je za vrijeme razvoja ratničkog tipa u cjelini ili djelomično prešlo u posjed vladajućih pojedinaca i time bilo spojeno, opet doći do izražaja kad jednom industrijski tip dosegne svoj puni razvitak." (H. Spencer, *ibid.*, str. 654-655.)

125 Vidi H. Spencer, *Die Principien der Sociologie*, III sv. str. 759-763.

varajuće vrste."[126] Zato možemo zaključiti da kod socijalnog organizma, jednako kao i kod pojedinih organizama, viši oblici ni u kojem slučaju ne dovode do zatiranja svih nižih oblika, nego se mnogi od ovih posljednjih zadržavaju u područjima koja su neprikladna za one više oblike.

S obzirom na budućnost države i drugih socijalnih oblika Spencer se također nije mogao riješiti svojih shema evolucije i podjele društava na ratnička i industrijska. Bez obzira na stupanj razvoja industrijskog društva nikad se neće moći otkloniti razlika između viših i nižih, između onih koji vladaju i upravljaju i onih kojima se upravlja. Ali je jednako tako pretpostavio da u "centralnoj upravi isto tako kao i u upravi svakog pojedinog industrijskog udruženja zastupnici klase kojom se vlada u krajnjoj liniji moraju imati najvišu vlast u rukama; isto se tako s dobrim razlogom može prihvatiti, da bi zastupnici vladajuće klase mogli biti za dobrobit cjeline izvjestan činitelj kočenja."[127]

Iako se, kako ćemo vidjeti, Spencer negativno odnosio prema ideji socijalizma, nije se apologetski odnosio prema tadašnjoj stvarnosti. Dobro je vidio da je radnik slobodan za razliku od roba ili kmeta. Ali u praksi ta sloboda ne znači mnogo više nego mogućnost da "jedno ropstvo zamijeni za drugo; jer osposobljen samo za svoj poseban posao, rijetko ima priliku da bilo šta drugo čini, nego da odlučuje u kojoj će tvornici provesti najveći dio svojih žalosnih dana. Prisila okolnosti često ga pritišće teže nego prisila nekog gospodara nad nekim tko se nalazi u ropstvu."[128]

Izgleda, nastavlja Spencer, da su tokom socijalnog napretka više ili manje veliki dijelovi svakog društva morali biti žrtvovani za dobro društva kao cjeline. Na ranijim stupnjevima razvoja te su žrtve bile smrtnost ljudi za vrijeme međusobnih borbi i ratova; na kasnijim razvojnim stupnjevima ta je smrtnost izraz komercijalne borbe i snažne međusobne konkurencije. U oba su slučaja ljudi žrtvovani za dobro potomstva i dok god se oni budu umnažali više od mogućnosti rasta sredstava za prehranu, izgleda da nema drugog načina rješavanja ovog problema, zaključuje Spencer u potpunosti u Malthusovu duhu.

Ali, to ne znači da on vidi u socijalizmu rješenje ovoga krupnoga društvenog problema. Socijalistička teorija i praksa su za Spencera normalni za ratnička društva u kojima je individuum podređen grupi, a prestaju biti normalni što društvo postaje više industrijsko. Spencer se ne čudi tim nastojanjima za jednakošću, jer zna da moderna konkurentska borba rađa veliku bijedu svake vrsti. Ali drži da te ideje proturječe biološkoj i psihološkoj prirodi čovjekovoj. One bi značile nestajanje sposobnih na

126 H. Spencer, *ibid.*, str. 764.

127 H. Spencer, *ibid.*, str. 770.

128 H. Spencer, *Die Principien der Sociologie*, IV. sv., str. 584.

račun nesposobnih, jer bi se oni koji su sposobniji morali više brinuti za potomstvo nesposobnijih i time bi zanemarili svoje vlastito. To bi značilo i stvaranje jedne zajednice bratstva od ljudi koji se psihološki toliko razlikuju da se ne mogu složiti u ocjeni istih djela ili postupaka. Nije moguće administrativno izgraditi društvo u kojemu će "sebičnost nestati i na njenom mjestu vladati suosjećanje za sudrugove."[129]

Zamišljajući socijalizam u biti kao državni socijalizam, a tada se zapravo o socijalizmu moglo pročitati prilično raznovrsnih i oprečnih mišljenja, dakle kao prevlast države nad pojedincem, Spencer je, naravno, mogao zaključivati da bi to značilo i veliko ograničavanje slobode pojedinca. Samo takva ljudska priroda koja je spremna da sve žrtvuje radi slobode vlastitog djelovanja i ujedno je spremna braniti tu slobodu drugih, samo takva priroda pojedinca može trajno uspostaviti slobodne ustanove. Bez takvih ljudi nisu mogući niti slobodni društveni odnosi. Spencer je pritom postupao kao i stari prosvjetitelji koji su držali da čovjeka treba prvo prosvijetliti da bi se ostvarilo razumno društvo. Iako "razumnog" društva bez razumnih i kulturnih ljudi nema, ipak su oni previđali bitnu društvenu činjenicu – da se čovjek mijenja u procesu vlastite historijske prakse. Ne postoji jedna zadana mentalna i psihološka struktura čovjeka prema kojoj bi se trebalo izgrađivati bilo kakvo društvo. Nego se i ta čovjekova struktura mijenja u skladu s čovjekovim mijenjanjem onih društvenih odnosa koji su došli u sukob s njegovim materijalnim, socijalnim i duhovnim razvojem. Odatle i česte diskrepancije u tom praktičkom procesu, jer i ljudske želje često nisu u skladu sa stupnjem cjelokupnog razvoja, kao i stalna usuglašavanja i približavanja određenih ideala i stvarnosti.

Ako imamo na umu cjelokupno Spencerovo djelo, mora se priznati da je u njega utrošena golema intelektualna, a i fizička, energija, upornost i dosljednost da se jedna ideja – ideja evolucije kako ju je Spencer shvatio i definirao – konzekventno provede i pokaže u cjelini bivstva, anorganskog, organskog i nadorganskog.

Ideja evolucije, na kojoj počiva cijeli njegov filozofski sistem, nije, kako smo već vidjeli, njegovo otkriće. Dapače, nju su mislioci kao što su bili Hegel ili Marx, i prije njega u mnogo čemu dublje koncipirali, ne samo u općefilozofskom smislu kao ideju dijalektike, nego i u filozofskohistorijskom smislu, što smo mogli osobito vidjeti kod Marxa i Engelsa. Ipak je velika Spencerova zasluga što je toj ideji posvetio toliko pažnje, napora i razrade te je, nakon njegovih, kao i Darwinovih radova na području biologije, ideja evolucije konačno zauzela čvrsto mjesto u sistemu teorijskog mišljenja.

129 H. Spencer, *ibid.*, str. 648.

Njegova je koncepcija evolucije u velikoj mjeri mehanicistička i naturalistička i zato njezina primjena na nadorgansku, tj. socijalnu stvarnost nije mogla imati očekivane efekte. Spencer je upravo zbog toga utrošio tolike stranice na deskripciju pojedinih pojava i na ilustracije koje su trebale dokazati da se i svi procesi društvenog života zbivaju po tom univerzalnom zakonu svijeta. Zato je izostalo dublje sagledavanje i temeljnija filozofska analiza upravo te, historijske stvarnosti, koja je stvarnost sui generis.

Tako Spencer ne pripada grupi onih dubokih i prevratničkih mislilaca koji su ucrtali duboke brazde u filozofskom i duhovnom životu svijeta. Ali je zbog pristupačnosti i obilja materijala što ga je sakupio, značajno djelovao da se i čovjeka shvati u njegovu razvoju, čime je pridonio i daljnjem razbijanju religiozne i idealističke metafizike koje su uvijek pretpostavljale neke nadrealne i iracionalne apsolute. U svojim kompromisima i Spencer je dao u izvjesnoj mjeri danak toj metafizici, ali ona u cjelokupnom njegovu sistemu nije imala značajnije mjesto. Njegov agnostički apsolut je ipak bio, poput Epikurovih bogova, u potpunosti nezainteresiran za ljudsku sudbinu.

Pod njegovim, kao i Darwinovim utjecajem, bili su mnogi tadašnji značajni učenjaci u prirodnim i društvenim znanostima. Od *Th. H. Huxleya* (1825–1895), originalnog istraživača i skeptika u Humeovu duhu, od kojeg potječe i pojam "agnosticizam", do materijalistički orijentiranog *J. Tyndalla* (1820–1893), *K. Pearsona* (1857–1936), *H. Mainea* (1822–1888), *W. Bagehota* (1826–1877), *J. Romanesa* (1848–1894), *S. Butlera* (1835–1902), *L. T. Hobhousea* (1864–1929) i dr.

Jednako su tako Darwin i Spencer plodno djelovali na istraživače ranih razdoblja čovjekove historije, na etnologe, antropologe, istraživače razvoja religija, kao što su bili *J. F. MacLennan* (1827–1881), *E. B. Tylor* (1832–1917), *J. Lubbock* (1834–1913), *J. Frazer* (1854–1941), *E. Westermarck* (1862–1939) i dr.

* * *

Ako su izvjesne organicističke koncepcije postojale od najranijih pokušaja objašnjenja funkcioniranja i razvoja društva (Aristotel, Seneka, T. Akvinski, N. Cusanus i dr.), tek se u drugoj polovini 19. st., posebno pod utjecajem Darwina i Spencera, javljaju izgrađene i konzekventne organicističke teorije u filozofiji i sociologiji. Sociologija se i pojavila, ako izuzmemo socijalističke mislioce Saint-Simona i Marxa, uglavnom u znaku pozitivizma i organicizma. "Ona se pojavila u uvjetima oštrih društvenih suprotnosti početnog kapitalizma, nakon prvih otvorenih

klasnih sukoba između mlade kapitalističke klase i još neorganiziranog proletarijata, u znaku krize ideala proklamiranih Francuskom revolucijom i pod pritiskom prvih oštrih socijalističkih kritika građanskog poretka. Pozitivistički organicizam predstavlja konzervativnu građansku reakciju na ove suprotnosti i pokušaj da se od društvene nauke načini faktor reda ističući, s jedne strane, s pozitivizmom kritičko-skeptički stav prema radikalnim društvenim zahvatima, a s organicizmom, s druge strane, potrebu da se održi društveno jedinstvo u danim uvjetima u ime njegove organske neraskidivosti."[130]

Organicističko tumačenje društva i njegova razvoja nalazimo naročito razvijeno kod *P. von Lilienfelda* (1829–1903), *A. Schäfflea* (1831–1903), *A. Fouilléa* (1838–1912), *Renéa Wormsa* (1869–1926) i mnogih drugih manje značajnih. Pod utjecajem Darwinovih i Spencerovih koncepcija nastao je i jedan drugi smjer u filozofiji i sociologiji – socijalni darvinizam. Već je odavna konstatirano da je naziv neispravan, jer Darwin nije nikada držao da se biološki zakoni razvoja mogu i smiju jednostavno prenositi na socijalnu stvarnost. Međutim, mnogi su njegovu "borbu za opstanak" nastojali primijeniti na društveni razvoj, smatrajući na taj način da je društvena i kulturna evolucija proizvod borbe raznih socijalnih grupa ili čak samo rasa. Ovi su mislioci, kao npr. *L. Gumplowitz* (1838–1909), *G. Ratzenhoffer* (1842–1904), *Lester Ward* (1841–1913), *F. Oppenheimer* (1864–1943), posebno razvili teoriju o vanjskim sukobima kao uzrocima nastanka države. Iako među njima ima i znatnijih razlika, jer su neki, kao Gumplowitz, držali da su ratovi među narodima isto tako nužni kao i borba za opstanak u organskom svijetu i da oni dovode do nadživljavanja najsposobnijih i do stvaranja države. Drugi su, kao F. Oppenheimer, uviđali da nisu samo ti vanjski procesi doveli do stvaranja viših društvenih oblika (države i dr.) nego i određeni unutrašnji procesi, ponajprije ekonomski. Oppenheimer je, sigurno i pod Marxovim utjecajem, uviđao da se ne može govoriti o stvaranju države bez određenih ekonomskih pretpostavaka. Država ne može nastati dok god nije dostignut toliki stupanj ekonomskog razvoja da postoji višak sredstava za upotrebu i koji se mogu oduzeti ili prisvojiti u ratnim sukobima. Zato društva na primitivnom stupnju razvoja i nemaju i ne mogu imati institucije države.

U okviru socijalnog darvinizma razvila se i teorija o borbi rasa kao osnovnom pokretaču društvenog razvitka. Interesantno je da je ta teorija nastala zapravo nezavisno od pozitivističkog organicizma i socijalnog darvinizma o kojima je bila riječ. Njezin je tvorac francuski aristokrat *Arthur de Gobineau* (1816–1882), koji je u opsežnom djelu *Essai*

130 Rudi Supek, *Herbert Spencer i biologizam u sociologiji,* Zagreb 1987, str. 5.

sur l'inégalité des races humaines (u 4 sv., 1853–1855) razvio svoju koncepciju o borbi rasa u historiji, o superiornosti bijele rase i o štetnosti miješanja rasa.[131] Za Gobineaua je centralna Azija prvobitna domovina bijele rase, od koje potječe cjelokupna civilizacija. Velike kulture Asiraca, Egipćana i Kineza za Gobineaua su također djela bijele rase. Još uvijek pod utjecajem konzervativnog dijela romantike, Gobineau je bio oštar protivnik tehničkog napretka, kao i prosvjetiteljskih ideja o progresu i jednakosti ljudi.

Kako je bijela rasa, po njegovu mišljenju, jedina kulturno-historijski stvaralačka, a miješanje rasa je jednako tako historijska činjenica, uspon i propadanje pojedinih država i kultura možemo razumjeti samo udjelom bijele krvi kod crnih i žutih rasa. Kineska je civilizacija tako za njega bila moguća zahvaljujući infiltraciji "arijske krvi". U bijeloj je rasi međutim najsposobnija i najstvaralačkija arijska.

Rasizam A. Gobineaua još nije bio nacionalistički, nego zapravo rasizam klase, jer je on držao da je njegova aristokratska klasa superiorna nad rasno nečistim donjim klasama. Njegova "arijska rasa" je čista i superiorna i predestinirana da vlada nad ostalom masom inferiornih mješanaca. "Gobineau, koji nije bio ni frankofil ni germanofil, jednostavno je ustvrdio čistoću i superiornost arijske rase u aristokraciji bez obzira na to gdje se ona nalazila."[132] Ali, sa sve većim jačanjem nacionalnih suprotnosti, s porastom nacionalizma kod vodećih evropskih nacija u drugoj polovini 19. st., ovu koncepciju ubrzo prihvaćaju s nacionalnom obojenošću neki teoretičari i znanstvenici te je ona, na kraju, imala tužnu sudbinu ideološkog opravdanja nehumanosti i barbarstva njemačkoga nacionalsocijalizma i fašizma.

Gobineau je postao prije popularan u Njemačkoj, gdje je susreo R. Wagnera koji se odmah oduševio tom idejom. Germanski mit je i te kako

---

131 Interesantno je da začetke ove koncepcije nalazimo i kod francuskoga grofa *Henrija de Boulainvilliersa* (1658–1722) koji je postavio tezu o aristokraciji "germanske krvi". U to vrijeme kada je još cvalo ropstvo, bilo je, naravno, veoma rašireno mišljenje o nejednakosti rasa. Ali je bilo i mnogo protivnika takvu mišljenju i među pojedinim vjerskim predstavnicima (kao otac B. de Las Casas), a posebno su mu bili protivnici svi francuski prosvjetitelji. Ova oštra debata između progresivnih mislilaca i reakcionarnih apologeta ropstva i nejednakosti rasa protegla se, kako smo vidjeli, sve do našega vremena. Ipak, ono što je kod toga bitno, najznačajniji filozofi i učenjaci su danas, na temelju brojnih empirijskih ispitivanja inteligencije i uopće karakternih osobina pojedinih rasa, nedvojbeno i odlučno odbacili sva mišljenja o rasnoj nejednakosti ljudi. U tom je smislu i UNESCO objavio dvije deklaracije. Jednu 1950. u čijoj su redakciji sudjelovali najviše sociolozi, i drugu 1951. koju je redigirala grupa antropologa i genetičara.

132 J. Comas, *Les mythes raciaux, Le racisme devant la science,* Pariz 1960, str. 42. Ovo je zbornik što ga je izdao UNESCO i u kojemu svoje priloge imaju

prisutan i u Wagnerovim mitološkim opernim dramama i samo ga je njegova genijalnost spasila od umjetničkog poraza. Ovu ideju o superiornosti arijske rase razvio je zatim Wagnerov zet *H. S. Chamberlain* (1855–1927) njemački publicist engleskog porijekla, koji je u svom djelu *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts* (1899) prenio Gobineauovu teoriju na nacionalni teren, govoreći o "teutonskoj rasi", "teutonskoj krvi". Ako Teutoni čine aristokraciju čovječanstva, onda evropska civilizacija mora biti njihovo djelo. Sasvim je razumljivo da su slavenska i romanska rasa okrakterizirane kao inferiorne i u budućnosti podčinjene historijski stvaralačkoj germanskoj rasi. U Hitlerovu *Mein Kampfu* (1924) i Rosenbergovu *Der Mythos des XX Jahrhunderts* (1931) ova je filozofskohistorijska koncepcija o borbi rasa, kao bitnoj poluzi historijskog razvoja, i Germanima kao najčistijim i najkreativnijim arijevcima, doživjela najniži teorijski pad i postala najvulgarnije ideološko-političko opravdanje reakcionarnoga njemačkog fašističkog imperijalizma.

Ove su rasističke teorije zastupali krajem 19. st. u Francuskoj G. V. de Lapouge, a u Njemačkoj O. Ammon, E. Dühring te nacionalistički orijentirani Th. Pesche, J. L. Reimer, H. F. K. Günther i dr. Godine 1894. vjerovanje u germansku superiornost postalo je pravi kult kada je L. Schemann osnovao u Freiburgu udruženje "Gobineau Vereinigung". H. Günther je nakon Prvoga svjetskog rata predlagao organizaciju jednog sistema kasta, u kojemu bi najviša, čista germanska rasa, imala sve političke i socijalne privilegije, druga međukasta, s više-manje germanskom krvi, imala bi ograničene privilegije, a svi koji nisu Nijemci ne bi imali nikakva politička prava i morali bi biti čak sterilizirani da bi se sačuvala budućnost civilizacije. Ovom se nacističkom rasizmu pridružio i talijanski fašizam, usvojivši tezu o "nordijskom rasizmu", a i u SAD-u, gdje i danas postoje rasističke predrasude, bilo je zastupnika ove reakcionarne rasističke teorije, kao što su bili M. Grant, C. Stoddard, L. Stoddard. Ne treba posebno naglašavati da su ozbiljna i filozofska i znanstvena istraživanja i koncepcije odavno pokazale potpunu filozofsku i znanstvenu neosnovanost takvih teorija koje su, nažalost, i u 20. stoljeću još mogle zaslijepiti i potaknuti na najstrašnije zločine i šire slojeve pučanstva.

---

mnogi poznati učenjaci kao C. Lévy-Strauss, H. L. Shapiro, G. M. Morant, O. Klineberg i dr.

2. GLAVNI PREDSTAVNICI U FRANCUSKOJ

V. Cousin, A. Comte, J. Michelet, Ch. Renouvier

Uvod

Burno razdoblje koje su Francuska i Evropa prošle tijekom dvadesetak godina revolucije i Napoleonovih ratova nije se moglo, nakon definitivnog poraza kod Waterlooa, tako brzo stišati. I nakon 1815. godine, usprkos Svetoj alijansi, revolucionarne su iskre padale na plodno tlo u mnogim zemljama Evrope i Amerike. Revolucionarno vrenje je u Španjolskoj trajalo sve do početka dvadesetih godina, što je imalo odjeka i u Portugalu, Italiji, Rusiji, Grčkoj kao i u srednjoj i južnoj Americi. Sv. Alijansa je uspješno ugušila revolucionarne ustanke u spomenutim evropskim zemljama, pa je to pokušala učiniti i u Americi, gdje su se u oslobodilačkim ustancima formirale nove države od Meksika i Ekvadora do Bolivije i Argentine, ali su Engleska i SAD spriječile tu namjeravanu reakcionarnu intervenciju.

U Francuskoj je evropska aristokratska reakcija ponovno instalirala Bourbone i ugovorom o miru od 20. XI. 1815. Francusku vratila u granice od 1790. godine. Francuska je morala, osim goleme ratne odštete, pet godina izdržavati okupacijsku vojsku od 15 000 ljudi. Tokom okupacije, koja je trajala samo tri godine, okupacijske su trupe provele mnoga nasilja, osvete i uništavanja.

Međutim, unatoč takvoj situaciji, kontrarevolucionarno plemstvo i svećenstvo nisu imali više snage da u potpunosti uspostave stari poredak. Svaka revolucija je dosad uzorala tako duboke brazde u nacionalnom tkivu da se one više nisu mogle u potpunosti zatrpati. Zato je *Povelja* (*La Charte constitutionelle de France*), koju je novi kralj Louis XVIII. objavio 4. lipnja 1814, priznavala građansku jednakost, ukidanje staleških povlastica plemstva i svećenstva, jamčila novim vlasnicima "narodnih imanja" neprikosnovenost vlasništva i nije dirala u Napoleonov građanski kodeks. Restauracija je morala, dakle, priznati i prihvatiti mnoge duboke promjene što ih je izazvala Revolucija, te se može kazati da je svaka dosadašnja restauracija, nakon stvarne revolucije,

uvijek bila polovična. I sam politički oblik vladavine više nije mogao biti predrevolucionarni, nego u biti onaj za kojim je buržoazija u svom usponu uvijek i težila – ustavna monarhija. S dva svoja doma, domom perova (plemića) i domom poslanika, kralj više nije imao apsolutnu vlast, a visoki cenzus za izbor poslanika u donjem domu samo je bogatoj buržoaziji osigurao participaciju u vlasti.

Zbivanja nakon pada Napoleona nisu se, naravno, odvijala bez ikakvih unutrašnjih trvenja i revanšizma. Kontrarevolucionari, emigranti koji su paktirali s francuskim neprijateljima da bi ugušili Revoluciju, osvećivali su se mnogima za koje se znalo da su bili na strani revolucije. Bilo je mnogo osveta, ubijanja boraca, a vojni i prijeki sudovi izrekli su oko deset hiljada presuda zbog političke krivice. Mnogo oficira je bilo otpušteno kao i hiljade činovnika. U Parlamentu su pokušali također u potpunosti obnoviti vlast starog plemstva i višeg svećenstva, što je i samog kralja nagnalo da ga zbog takve klasne zagriženosti i pretjerivanja raspusti u rujnu. Novi su izbori dali prevlast umjerenim monarhistima.

Tokom svih tih zbivanja formiralo se i nekoliko politički jasno profiliranih partija. Već smo imali prilike spomenuti ultrarojaliste s de Bonaldom i de Maîstreom na čelu, a njima je pripadao i talentirani pisac Chateaubriand koji je ipak bio umjereniji, priznavao *Povelju* i držao da se feudalizam ne može obnoviti. Kao talentirani pisac velike kulture protivio se kasnijim pokušajima uvođenja cenzure i zastupao princip slobode umjetničkog stvaranja i štampe.

Druga se politička grupacija konstituirala oko filozofa *Royera Collarda* (1763–1845) i nešto radikalnija liberalna grupacija oko *B. Constanta* (1767–1830) koji su zastupali razne slojeve građanstva koje je uglavnom bilo zadovoljno s konstitucionalnom monarhijom. Sasvim je razumljivo da su svi oni težili za što većim utjecajem buržoazije u političkom životu zemlje, a B. Constant je svojim liberalnim gledanjima na slobodu individuuma, savjesti, štampe itd. snažno djelovao na građanske krugove tadašnjeg vremena. Tom su krugu pripadali i poznati historičari Thierry, Mignet i Guizot.

Ovi historičari, uz još radikalno demokratski nastrojenog J. Micheleta, ne samo da su značajno djelovali na stvaranje liberalnoga i demokratskoga javnog mnijenja, nego su označavali i nove pomake u shvaćanju historije kao znanosti i u tumačenju historijskih zbivanja. Ovo je razdoblje prvih decenija 19. stoljeća bilo i u znaku veoma probuđenog interesa za historiju. Burna evropska zbivanja krajem 18. i početkom 19. stoljeća ne samo da su pobudila taj jaki interes nego se nužno nametalo i pitanje dubljeg objašnjenja svih tih historijskih procesa koji su ukazivali da se historija ne odvija samo kao refleks razvoja ljudskoga

ili nekoga apsolutnog razuma ili uma. *F. Guizot* (1787–1874), koji je bio i ministar pod Louisom Philippom, *A. Thierry* (1795–1856), koji je bio jedno vrijeme i sekretar Saint-Simona, te *F. A. Mignet* (1796–1884) i *J. Michelet* (1798–1874) na temelju su svojih istraživanja arhivskih dokumenata objavili značajne djela o francuskoj i engleskoj historiji, a posebno historiji Francuske revolucije. U njima je došlo do izražaja realističnije shvaćanje historije, pri čemu su nastojali prevladati često vladajuće mišljenje o presudnom utjecaju političkih institucija na historijska zbivanja, naglašujući važnost "građanskog stanja ljudi" (l'état des personnes), a to je bio način života pojedinaca, njihov socijalni položaj i odnos pojedinaca, grupa i klasa. Oni su naglašavali da bez poznavanja zemljišnih odnosa, nadalje različitih oblika vlasništva i njihovih nosilaca, određenih klasa i njihove borbe za vlast, nije moguće razumjeti zbivanja u zapadnoevropskim zemljama sve do najnovijeg vremena. Zajedno s već spomenutim nekim francuskim prosvjetiteljima (Turgot, Helvétius, Condorcet), kao i francuskim humanistima Fourierom, a osobito Saint-Simonom i njegovim učenicima, svi ovi mislioci pridonose nastanku one koncepcije historije koja je u Marxovoj i Engelsovoj razradi poznata kao materijalističko shvaćanje historije.

Što se tiče socijalnog i ekonomskog položaja Francuske u to vrijeme, u njoj je, uza sav privredni rast i napredak, još uvijek prevladavala manufakturna organizacija proizvodnje udružena s kućnim radom, a krupna je industrija bila tek u začetku. Seljaštvo je još uvijek činilo glavninu društva te je i dalje podnosilo razne kamate i poreze, eksploatirano od raznih zelenaša i špekulanata. Radnička klasa, kao u svim zemljama na početku kapitalizma i industrijske revolucije, živjela je veoma bijedno i naporno, a radni dan je još uvijek trajao 14 do16 sati.

Razdoblje do srpanjske revolucije 1830. bilo je u znaku kompromisa između plemstva i buržoazije, sa stalnim oscilacijama i tendencijama da jedna ili druga strana dobije prevlast. Tako je npr. nakon ubojstva vojvode du Berryja, rođaka Louisa XVIII, nova vlada na čelu s A. E. Richelieuom donijela novi reakcionarni izborni zakon, preventivnu cenzuru štampe i zakon o ograničenju slobode ličnosti. Na to se jedan dio liberala počeo organizirati da nasilno sruši aristokratsku vlast, ali ustanak nije uspio jer je policija doznala za urotu i pohvatala zavjerenike.

U rujnu 1824. umire Louis XVIII, a nasljeđuje ga grof d'Artois pod imenom Charles (Karlo) X. Novi je kralj bio vođa emigranata i organizator strane intervencije protiv revolucije 1792–1794. Čim je postao kralj, donosi zakon o isplati novčane odštete bivšim emigrantima od jedne milijarde franaka za zemlje koje su im bile konfiscirane i prodane za vrijeme Revolucije, što izaziva u narodu veliko nezadovoljstvo. Pokušavao je također ojačati i utjecaj svećenstva i klerikalizma na javni

život te 1825. donosi zakon o kaznama za krivicu protiv religije. Ovakva je politika samo ojačala liberalne redove u borbi protiv aristokratsko-klerikalne reakcije, što dovodi do velike pobjede liberala na izborima 1827. godine. Karlo X. je tada pokušao dovođenjem umjerenog rojalista grofa J. B. Martignaca na čelo vlade i nekim mjerama protiv sve većeg utjecaja Crkve smiriti situaciju, ali je na proteste i pritisak klerikalaca zamijenio Martignaca s konzervativnijim J. A. Polignacom. Nezadovoljstvo liberala i naroda postaje sve veće te kralj raspušta Dom poslanika i raspisuje nove izbore koji završavaju u lipnju i srpnju 1830. potpunim porazom vladinih kandidata.

Vlada se odlučuje na nasilne mjere te 26. VII. 1830. objavljuje u vladinom listu “Monitor” šest izvanrednih kraljevih ukaza (Ordonnances), čime se u biti anulira *Povelja*. Dva dana nakon toga izbija srpanjska revolucija, a 29. srpnja vlast prelazi u ruke privremene vlade na čelu s liberalima La Fayettom i bankarom J. Laffittom. Započinje vladavina krupne liberalne buržoazije koja dovodi vojvodu od Orleansa za kralja kao Louisa Philippea. Novi ustav je bio samo malo izmijenjena *Povelja*, pri čemu su prava Doma poslanika bila proširena, članovi Doma perova imenovani od Karla X. isključeni, imovinski cenzus nešto ublažen, prava katoličkog svećenstva ograničena, a zavedena je mjesna i oblasna samouprava.

Srpanjska revolucija u Francuskoj, koja je također imala snažnog odjeka u Evropi, označila je kraj nastojanjima plemstva i svećenstva da uspostavi feudalni poredak i označuje novu etapu buržoasko-demokratskog preobražaja u Francuskoj, koji završava tek u sedamdesetim i osamdesetim godinama.

Razdoblje između srpanjske revolucije 1830. i nove buržoaske revolucije u veljači 1848. obilježava snažni ekonomski, posebno industrijski razvoj Francuske (željeznice, ugljen, strojarska industrija, pamučna itd.) ali i mnoge unutrašnje socijalne napetosti i sukobe. Svima je bilo jasno da je srpanjskom revolucijom došla na čelo krupna financijska i industrijska buržoazija. Zato je ona imala snažnu opoziciju ne samo u legitimistima, koji su nastojali vratiti Bourbone na prijestolje, nego i u bonapartistima, čiji je vođa Louis Bonaparte pokušao 1836. i 1840. srušiti vladu pomoću grupa otpuštenih oficira i raznih avanturista.

I sama liberalna buržoaska opozicija, koja se bila podijelila na umjerenije krilo s Thiersom na čelu i radikalnije krilo s Odilom Barrotom, također nije bila zadovoljna vladavinom desnoga krila liberala s poznatim historičarom Guizotom na čelu. Jednako je tako vlada imala oštru opoziciju u republikanskoj stranci, koja je na svojoj ljevici oko lista “Réforme” i A. A. Ledru-Rollinom na čelu, imala pristalice i među mnogim socijalistima, djelomično i kod L. Blanca.

Najradikalniju opoziciju su svakako činile razne struje socijalista, osobito radikalnih pod vodstvom A. Colina i A. Blanquija (1805–1881). Nakon nekoliko ustanaka radnika u Lyonu i Parizu (1831, 1832. i 1834), A. Blanqui je sa svojom organizacijom "Godišnja doba" pokušao dignuti oružani ustanak u Parizu 1839, ali je i ovaj morao propasti. Revolucionarne želje i ogorčenost zbog teških i nehumanih uvjeta rada i života radnika nisu bile primjerene historijskim mogućnostima revolucionarnog prevrata. Historijski gledano, na redu je bila epoha buržoazije, što nije značilo da se upornom borbom lijevih snaga nije moglo prisiliti buržoaziju na reforme i ustupke u interesu širih narodnih masa. U tom je smislu i cilju djelovalo drugo krilo socijalista koje se naročito s L. Blancom (1811–1882) i P. J. Proudhonom (1809–1865) oslanjalo na ulogu države i raznih državnih institucija u rješavanju odnosa rada i kapitala.

Nezadovoljstvo je, dakle, vladavinom krupnoga kapitala bilo veoma rašireno. Pa kad su još 1845. i 1846. nastupile nerodice i poskupljenja žita, a 1847. i ekonomska kriza, liberalna opozicija prenosi borbu za reforme izvan Parlamenta. Smjene u vladi nisu ublažile situaciju i uskoro je oštra borba za reforme u veljači 1848. završila na barikadama uspostavom republike. Kralj bježi, a na čelo privremene vlade dolazi J. Ch. Dupont de l'Eure; međutim, dominantni utjecaj u njoj ima pjesnik A. Lamartine (1790–1859). U vladi sudjeluju i L. Blanc i radnik Albert, ali je ona sastavljena ipak od predstavnika buržoaskih partija. Prvi potezi nove privremene vlade bili su u duhu liberalno-demokratskih težnji. Proklamirana je sloboda zbora i saveza, štampa oslobođena mnogih ograničenja, osnivaju se političkih klubovi. Radnici stvaraju radničke bataljone i zahtijevaju osnivanje nacionalnih radionica (industrijskih poduzeća koja organizira država), a vlada stvara svoju mobilnu gardu.

No situacija je u Francuskoj veoma napeta. Nakon održanih izbora u travnju 1848, na kojima većinu dobivaju buržoaski republikanci, Ustavotvorna skupština proglašava u svibnju buržoasku republiku, a socijaliste isključuje iz vlade. Sukob se između nove buržoaske vlasti i radnika zaoštrava, osobito nakon odluke vlade da raspusti nacionalne radionice. Radnici podižu barikade 23. lipnja 1848. i pod geslom za demokratsku i socijalnu republiku, hrabro su nekoliko dana odbijali nasrtaje vojske pod zapovjedništvom generala L. E. Cavaignaca, koji je dobio sve ovlasti i u krvi ugušio ustanak. Oko 11 000 radnika je strijeljano, a preko 25 000 uhapšeno. Krvavi obračun buržoazije s radnicima bio je predigra još krvavijem obračunu dvadesetak godina poslije, kada je pariški proletarijat uspostavio prvu radničku vlast u historiji.

Nova je vlada bila reakcionarnija od prethodne. Raspušta nacionalne radionice u Parizu i unutrašnjosti, a uvođenjem novčanog jamstva štampa je bila gotovo onemogućena. Ukidaju se revolucionarni klubovi,

a zbog pritiska na lijevo krilo republikanske partije započinju i prve emigracije. Odbačen je i projekt o progresivnom porezu na kapital i ukinuto skraćenje radnog dana koje je bilo uvedeno u ožujku. Na izborima u prosincu 1848. Louis Bonaparte odnosi pobjedu, a isto se događa i na izborima za zakonodavnu skupštinu u svibnju 1849. Partija poretka, krupna buržoazija i zemljoposjednici dobivaju značajnu prevagu. U lipnju 1849. građanski demokrati pokušavaju s masovnim protestnim demonstracijama, ali bivaju raspršeni. Pojačavaju se represalije protiv demokrata i socijalista, 34 poslanika ljevice izvedeno je pred sud, Ledru Rollin emigrira u Englesku, a socijalist V. Considérant u Belgiju. Takvu podijeljenost unutar građanskih redova i stranaka, a i u narodu, iskorištava L. Bonaparte koji 2. XII 1851. provodi državni udar. Siječanjskim ustavom 1852. sva vlast prelazi u ruke predsjednika Republike koji se 2. XII 1852. proglašava carem Napoleonom III. Francuska postaje posljednji put carevina, pa kao što je prva pod Napoleonom I. završila s Waterloom, tako je i ova, niti dvadeset godina nakon uspostave, završila sa Sedanom (1870). Represalije protiv liberala i demokrata dovode do emigracije mnogih značajnih ličnosti francuskoga i evropskoga kulturnog života (V. Hugo, J. Michelet, E. Quinet, nešto kasnije P. J. Proudhon i dr.), a mnogi se povlače iz javnoga i političkog života (V. Cousin, Ch. Renouvier i mnogi drugi.)[133]

Navedene socijalne i političke diferencijacije i polarizacije u francuskom društvu za vrijeme restauracije i za vrijeme novih građanskih revolucija morale su, naravno, imati odjeka i na duhovnom polju. Već sam bio jednom naveo kako je nepredvidljivi tok Francuske revolucije, s diktaturom Konventa i terorom, što i sami njezini protagonisti nisu ni predviđali ni velikim dijelom odobravali, sve više razočaravao široke slojeve evropskoga i, dakako, francuskoga građanstva. Vjera u moć ljudskog razuma bila je temeljito uzdrmana, a filozofija i umjetnost, kao pouzdani barometri historijskog tlaka, okreću se iracionalnom, oštroj kritici prosvjetiteljstva, romantičarskom oslikavanju prošlosti, kada je "vladao red i zakon", i rušenju svih kanona koje je klasicizam pokušavao uspostaviti.

Idejna strujanja, koja sam već ocrtao na početku petog poglavlja, u Francuskoj su bila veoma jasno izražena. Najveći protivnici revolucije bili su već jednom spomenuti pripadnici teokratske škole s najpoznati-

133 Prema nekim podacima, u trideset dva je departmana bilo proglašeno opsadno stanje, a samo u Parizu je bilo uhapšeno više od dvadeset i pet hiljada ljudi. Preko 1500 pojedinaca bilo je prognano iz Francuske, blizu 3000 osuđeno na zatvor, blizu 1000 prognano u Alžir, a oko 240 na robiju u francusku Guyannu.

jim predstavnicima romantizma u umjetnosti, u prvom razdoblju njegova razvoja do otprilike trećeg decenija novog stoljeća. *Joseph de Maistre* (1754–1821) i *Louis de Bonald* (1754–1840), a u prvom razdoblju svoje djelatnosti i *F. R. Lammenais* (1782–1854)[134] glavni su predstavnici te aristokratske i katoličke reakcije na novi duh vremena i prosvjetiteljski racionalizam, individualizam i ideje demokracije. Na udaru su bili svi korifeji moderne filozofske misli od Bacona, Descartesa i Lockea do francuskih prosvjetitelja koji su za njih bili glavni krivci i uzrok revolucije. Individualna sloboda, demokracija samo su atak na tradicije, socijalni autoritet i hijerarhiju koji su od Boga dani. Oni su bili među posljednjim misliocima ultramontanstva koji su držali, poput njegovih srednjovjekovnih crkvenih ideologa, da svjetovna vlast mora biti podvrgnuta spiritualnoj, vjerskoj vlasti. Prvi uvjeti egzistencije društva su vjera, a ne razum, podčinjavanje, a ne sloboda.

Iako su bili talentirani pisci, kao i Chateaubriand na književnom polju, i u početku svoje literarne djelatnosti A. Lamartine, A. de Vigny, V. Hugo i drugi koji krajem dvadesetih godina prelaze na liberalne i demokratske pozicije, svojim antiznanstvenim dogmatizmom i iracionalizmom bili su izvan glavnih tokova filozofskoga i znanstvenog progresa. Ne treba smetnuti s uma da su u tom istom vremenu kada u Francuskoj ovi predstavnici teokratske škole mišljenja, a u Njemačkoj predstavnici historijske škole prava (F. J. Stahl, A. Müller, K. L. von Haller i dr.), svim silama nastoje zaustaviti društvene demokratske procese i odgovarajuće progresivne struje mišljenja, napredna je građanska misao u Njemačkoj bila okrunjena Fichteovim apsolutnim idealizmom i Hegelovim panlogizmom, a u Francuskoj su već Fourier, a osobito Saint-Simon i njegovi učenici, povlačili krajnje konzekvencije iz prosvjetiteljske i humanističke misaone baštine.

Bilo je dakle sasvim logično da se i u socijalnoj filozofiji nastavi na progresivnu liniju francuskih prosvjetitelja i humanista, a i na utopijsko-socijalističke i komunističke tradicije koje su u Francuskoj također bile veoma jake (Mably, Morelly, Babeuf, Buonarotti i dr.), što je tako

---

134 O de Maîstreu i de Bonaldu već je bilo riječi u ovom djelu. Treba samo spomenuti da su obojica ostala do kraja na ultramontanskim pozicijama, dok je Lammenais, nakon što ga je Rim osudio zbog njegovih ideja u djelu *Paroles d'un Croyant* postao strastveni protivnik Katoličke crkve. "Bolest stoljeća" je za njega duhovno stanje koje je mnogo ozbiljnije od ateizma, a to je indiferencija. Razlog tome putu od teizma prema deizmu, ateizmu i indiferenciji jest što um gubi povjerenje u sebe pa zato treba ograničiti njegove pretjerane zahtjeve. Istina nije u Crkvi nego u čovječanstvu, te papa nije čuvar božanske istine nego ljudski rod. U svojim posljednjim spisima u četrdesetim godinama zastupa izvjestan panteizam i socijalizam.

impresivno došlo do izražaja kod Saint-Simona i još radikalnije kod njegovih učenika, kao i u prvoj fazi razvoja kod A. Comtea.

Na filozofskom je području također bilo logično očekivati da će se među liberalnijim filozofima nastaviti tako istaknuta tradicija francuskog senzualizma kojoj je začetnik bio Condillac. Još za vrijeme Konventa 1796. godine stvorili su u *Nacionalnom institutu* poseban odjel za "analizu osjeta i ideja", što se po Destutt de Tracyjevu prijedlogu prozvalo "ideologijom". Ideolozi, *Destutt de Tracy* (1754–1836), *P. J. Cabanis* (1757–1808) i u početku i sam *Main de Biran* (1766–1824) nastavljali su na filozofiju enciklopedista i držali da se na temelju znanstvene spoznaje fiziološke i psihološke organizacije čovjeka i fizičkog svijeta uspostavljaju i praktička pravila za odgoj, etiku i politiku.[135]

Ova grupa filozofa-ideologa, kojoj su pripadali i Volney, Sieyès, Garat i dr., i koja se sastajala u salonu Mme Helvétius i potom u salonu Mme Condorcet i Mme Lebreton, bila je u početku naklonjena Napoleonu, ali poslije, razočarana njegovom osvajačkom politikom i unutrašnjim cezarizmom, postaju njegovi protivnici. Ovi su filozofi djelomično utjecali i na srednju liniju u tadašnjoj francuskoj filozofiji koja je ideološki u velikoj mjeri korespondirala kompromisnom karakteru ustavne monarhije u razdoblju restauracije. Tu su liniju zastupali idealistički usmjereni profesori filozofije koji su bili predstavnici liberalnoga građanstva. Najstariji među njima, *P. Laromiguière* (1756–1837), bio je angažiran za vrijeme Konzulata i, polazeći također od Condillaca, zasniva francuski eklekticizam. Svojim predavanjima na pariškom Sveučilištu od 1811. do 1813. jako je utjecao na tadašnju generaciju, te je i V. Cousin, glavni predstavnik francuskog eklekticizma, bio pod njegovim jakim utjecajem.

U ovu grupu spada i već spomenuti *P. Royer-Collard* (1763–1845) koji je bio i član Komune 1792. godine te član Petstotina za vrijeme Direktorija, a kao poslanik za vrijeme restauracije zastupao je liberalnodemokratske tendencije. Toj je grupi pripadao i *Th. Jouffroi* (1796–1842) koji je također utjecao na Cousina svojom obranom psihologije kao sa-

135 Svi su oni bili i aktivni sudionici revolucije. Destutt de Tracy je bio član Konstituante 1789. i Senata nakon 18 brumairea. Cabanis je bio Mirabeauov doktor i prijatelj mnogih enciklopedista. Predavao je medicinu na Centralnoj školi što ju je osnovao Konvent, a i Main de Biran je imao razne funkcije za vrijeme Revolucije i carstva. Pod utjecajem Destutta de Tracya i Cabanisa bio je i jedan od najvećih francuskih i evropskih pisaca *H. Bayle (Stendhal)* (1783–1862), a tom krugu je pripadao i veliki fizičar i astronom *P. S. de Laplace* (1749–1827) koji je odbacivao teizam i teleologiju u objašnjenju svijeta. Vrijedno je spomenuti da je u prijateljskoj vezi s njima, posebno s Destuttom de Tracyjem, bio i tadašnji predsjednik SAD-a i jedan od tvoraca *Deklaracije o nezavisnosti SAD-a, Th. Jefferson*. On je de Tracyjevu knjigu *Eléments d'idéologie* držao veoma važnim za njihove studente i državnike i pretpostavljao da će kod njih utjecati na onu znanost u kojoj su oni napravili dosta grešaka.

mostalne znanosti, nastojeći je što više diferencirati od filozofije i metafizike. Kao srednja linija u tadašnjoj filozofiji, ali ipak i kao izraz liberalnoga građanstva, ona je stalno imala protivnike u onom kleru koji je branio i zagovarao apsolutizam, ali i u demokratima u liberalnoj partiji koji se nisu slagali s njihovim kompromisnim stavom u pogledu monarhije i socijalnih sloboda.

Najtipičniji predstavnik ove srednje, eklektičke linije u filozofiji, interesantan i za našu problematiku filozofije historije, bio je *Victor Cousin*.

Victor Cousin

Rođen u burnim godinama, kada revolucija još nije bila dosegla svoje najdramatičnije vrhunce, *V. Cousin* (1792–1867) je kasnije postao poznati historičar filozofije, izvrstan predavač i plodan pisac i prevodilac. Bio je pod utjecajem i njemačke klasične filozofije, osobito Schellinga i Hegela, koje i upoznaje za vrijeme svoga boravka u Njemačkoj 1817. i 1818. Zbog svojih liberalnih shvaćanja imao je i neprilika, te je za vrijeme Charlesa X. jedno vrijeme bio i odstranjen s katedre na Sorbonni. Ipak je već 1827. ponovno pozvan da drži predavanja, a nakon srpanjske revolucije 1830. postaje i državni savjetnik i jedan od najutjecajnijih intelektualaca na području prosvjete i kulture. Nakon 1948. godine povukao se iz političkog života i posvetio filozofskom i prevodilačkom poslu.

Svojim spiritualizmom i eklekticizmom Cousin nije mogao označiti dublju brazdu u razvoju niti filozofije niti filozofije historije. Ali ga je potrebno spomenuti zbog velikog utjecaja na suvremenike, kako preko predavanja tako i opsežnim djelom, a pogotovo zbog "eklektizma" kojim je mislio riješiti i ujedno ujediniti oprečna i suprotstavljena stajališta njemačkoga idealističkog transcendentalizma i englesko-francuskog empirizma i senzualizma.

Moram već na ovom mjestu reći i naglasiti, a što vrijedi za svu daljnju građansku misao, da je ta misao, i na području filozofije historije, svoj akme doživjela u Njemačkoj u velikim predstavnicima njemačkoga klasičnog idealizma, a u Francuskoj u svojim prosvjetiteljima i enciklopedistima. Nakon tog razdoblja građanstvo prestaje biti revolucionarna historijska snaga, ono se pomalo etablira na različite načine kao vodeća snaga u društvu pa i njegovi filozofski predstavnici ili pokušavaju u raznim filozofskim sistemima nastavljati na velike predšasnike ili se odriču metafizičkih ambicija i uplovljuju u vode raznih oblika pozitivizma ili pokušavaju eklektički, kao upravo Cousin, spajati i izmiriti različita

stajališta. Građanski intelektualci, učenjaci i filozofi su u 19. stoljeću već u potpunosti ovladali katedrama na sveučilištima i u relativnom miru tih elitnih institucija izgrađivali svoju karijeru, pisali učene akademske rasprave, a katkad i cijele filozofske sisteme. Ono što je naročito karakteristično za filozofiju, jest da ona postaje akademska. Dok su do 19. st. glavni nosioci filozofske misli bili slobodni pojedinci kojima je filozofija bio način komuniciranja s vječnim pitanjima čovjeka i sa svojim vremenom, od Machiavellija, Bacona, Descartesa, Hobbesa, Spinoze i Lockea do francuskih prosvjetitelja, od kojih niti jedan nije bio profesor filozofije, od kraja 18. st., s predstavnicima njemačkog idealizma, filozofija se uglavnom preselila na sveučilišne katedre. Imalo je to svojih dobrih strana, ali i prilično ograničavajućih, o čemu će jednom drugom prilikom biti više riječi.

U vezi s tim možemo reći da cijelo 19. stoljeće nije još bilo stabilno i građanska je klasa morala proći još mnoge borbe i iskušenja. Još je uvijek bilo moguće da se Francuskoj nametne jedan pustolov i na kraju car (Napoleon III) ili da u Njemačkoj junker (Bismarck) ostvari san građanstva, ujedinjenje Njemačke, osiguravajući na taj način i mnoge privilegije njemačkom plemstvu. U takvim historijskim momentima bilo je i među građanskim intelektualcima ličnosti koje se nisu mogle suglasiti s takvim uzurpacijama vlasti i koje nisu mogle takve političke postupke dovesti u sklad sa svojim demokratskim i liberalnim opredjeljenjima. Neki su zato i gubili položaje, a kod nekih je dolazila, kako ćemo vidjeti, do izražaja i određena kritičnost ili skepsa u teorijskim razmišljanjima.

Onu odlučnost i hrabrost koja je bila karakteristika većeg dijela revolucionarnih prosvjetitelja, onaj dosljedni materijalizam i humanizam što ga vidimo u njihovim djelima, kao i konzekventno shvaćanje da je historija samo ljudsko djelo, te misli odsad susrećemo uglavnom kod socijalistički orijentiranih mislilaca koji su već bili na novim historijskim obalama. Zato je Cousinu početak filozofije označen rođenjem Sokrata, a ne Talesa, početak novovjeke filozofije godinom 1637, tj. s prvim Descartesovim djelima, a ne Baconom, a moglo bi se s punim pravom tu navesti i B. Telesija, G. Bruna i druge. Za njega je univerzum djelo vječnoga, univerzalnog i apsolutnog uma, boga, koji stvara svijet iz ničega. Zato je on i u svijetu kao uzrok u posljedici. Svijet je njegov nesavršeni odraz, ali ipak odraz božanske biti.[136]

Za razumijevanje historije potrebno je poznavati opće ljudske potrebe, jer se ljudska priroda manifestira i u čovjeku i u čovječanstvu. Cou-

136 Vidi Victor Cousin *Introduction à l'histoire de la philosophie. Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Deuxième série.* Tom I, Pariz 1847, str. 93-103.

sin razlikuje pet općih čovjekovih potreba, a svaka odgovara jednoj generalnoj ideji. To su ideja korisnosti, koja se naročito očituje u razvoju matematike i fizike, industrije i političke ekonomije; ideja pravednosti, koja dolazi do izražaja u građanskom društvu, državi i jurisprudenciji; ideja ljepote iskazuje se u umjetnosti; ideja boga u religiji i kultu, i ideja istine u filozofiji.[137] Ove ideje postoje u svakom duhu i tvore osnovu čovječanstva. Zato možemo reći, koliko je "ljudska priroda materija i osnova historije, historija je, da tako kažemo, sudac ljudske prirode, historijska analiza je otisak psihološke analize."[138]

Ljudska je priroda, dakle, osnova historije, te je filozofija historije psihološka znanost jer se psihološkom metodom i analizom spoznaje ljudska priroda. "Razvoj čovjekove vrste u prostoru i vremenu, to je historija"[139], a progresivni razvoj ljudske vrste je civilizacija. Historija je, dakle, očitovanje ljudske prirode, pa zato tek poznavanjem fundamentalnih zakona ljudskog duha možemo razumjeti i samu historiju.

Historijska metoda je i empirijska i spekulativna. Mora polaziti od ljudskog uma, iznaći njegove bitne kategorije po kojima se i historija odvija. A to su ideja beskonačnog, ideja konačnog i ideja relacije. "Činjenica svijesti je kompleksan fenomen, sastavljen od tri pojma: ja i ne-ja, ograničeni, limitirani, završeni; osim toga, ideja beskonačnog i još povrh toga, ideja o odnosu ja i ne-ja, to jest konačnog i beskonačnog; to su tri pojma od kojih se sastoji činjenica svijesti. Ta činjenica, prenesena od individuuma u vrstu i u historiju ključ je cijelog razvoja čovječanstva."[140]

Te tri ideje, tri bitna elementa su ne samo sastavni dio ljudskog uma nego i osnova triju velikih epoha čovječanstva. Apsolutno je nemoguće da je u razvoju ljudskog mišljenja i čovječanstva bilo više nego ta tri velika nazora, a time i tri velike epohe. "Jasno je da može biti toliko epoha koliko ima elemenata; pa ako ima samo tri elementa, nema i ne može biti više od tri velike epohe."[141]

Cilj je historije i čovječanstva ništa drugo nego razvoj mišljenja, koje teži da se potpuno shvati, prelazeći od nepotpunih k potpunijim spoznajama. Progresivno usavršavanje je sigurno, ali ga je i moguće odrediti, definirati, pa je time i konačno. Stajalište da postoji beskonačan razvoj čovjeka i čovječanstva jest netočno. Čovjek se mijenja, ali ne fundamen-

---

137 Vidi V. Cousin, *ibid.*, str. 7-17.

138 V. Cousin, *ibid.*, str. 24.

139 V. Cousin, *ibid.*, str. 23

140 V. Cousin, *ibid.*, str. 131. Utjecaj njemačkoga klasičnog idealizma je i ovdje, kao i na cjelokupnu njegovu filozofiju historije, više nego očit.

141 V. Cousin, *ibid.*, str. 159.

talno, pa zato i razvoj njegove inteligencije, njegova uma nije beskonačan. Granica nam je ljudska priroda i priroda njegova mišljenja. Može čovječanstvo trajati i milijunima godina, neće doći ni do kakva novog elementa, ni do kakve nove velike ideje osim ovih triju velikih ideja koje je naveo Cousin.[142]

Ni jedna od ovih velikih ideja (ideja konačnog, beskonačnog i njihove relacije) ne može se dostatno razviti, po mišljenju Cousina, ako svaka od njih nema svoju historijsku epohu. Epoha koja je zasnovana na ideji konačnog prožeta je tom idejom, i to u svim svojim sferama: industriji, državi, umjetnosti, religiji i filozofiji. Industrija nije imobilna, stacionarna, nego progresivna, razvojna; država nije također nepokretna i ne pritišće ljude kao neki apsolut. To je naprosto razdoblje slobode i demokracije. Religija nije religija bića po sebi, nevidljivog i nedohvatljivog boga, nego religija koja prenosi zemlju, zemaljski život u nebo, religija politeizma. Jednako tako i u filozofiji dominira fizika i psihologija, proučavanje prirode i čovjeka, koji postaje središte i mjera svih stvari. Nije teško u ovim razmatranjima i tvrđenjima raspoznati staru Grčku i tragove Hegelovih razmišljanja.[143]

Epoha koja reprezentira u historiji ideju beskonačnog sva je pod dominacijom te ideje beskonačnosti, jedinstva, bivstva po sebi, apsoluta i sve je više-manje nepokretno, statično. Industrija je slaba, trgovina nerazvijena, more ne igra tako značajnu ulogu kao u prvom opisanom slučaju, od znanosti se razvijaju uglavnom matematičke i astronomske, država je vladavina apsolutnog zakona i jedva poznaje individuuma. Umjetnost je gigantska i neumjerena, religija se vezuje na vidljivo i više je religija smrti nego života, a filozofija je uglavnom kontemplacija apsolutnog jedinstva. Ovdje raspoznajemo orijentalni svijet.

Treća epoha je mješavina prvih dviju. Razvijaju se sve grane industrije, sve matematičke i prirodne znanosti, zemaljska i pomorska moć, snaga države, ali i sloboda individuuma. U religiji nije samo prisutan odnos prema Bogu, nego i ozbiljna aplikacija religiozne dogme na moral, i u filozofiji uzajamni odnos i utjecaj psihologije i ontologije.[144]

S obzirom na postojanje triju velikih ideja, nije moglo postojati ni više ni manje velikih historijskih epoha. Treba isto tako istaći, kaže Cousin, da u svakoj epohi postoje uvijek sva tri elementa, samo je uvijek jedan od njih dominantan, koji bitno karakterizira dotičnu epohu. "Sve je u svemu: tri elementa su u svakoj epohi; ali svaki od njih, da bi

142 Vidi V. Cousin, *ibid.*, str. 150-153.

143 Vidi V. Cousin, *ibid.*, str. 159-161.

144 Vidi V. Cousin, *ibid.*, str. 161-163. Nije teško ni ovdje razaznati naročito Hegelov utjecaj i njegovu trijadičku podjelu razvoja objektivnog duha.

prošao cijeli svoj razvoj, mora imati svoju epohu. Ako postoje samo tri elementa, mogu i postojati samo tri epohe."[145]

Hegelov konstruktivizam, zasnovan na koncepciji razvoja svijesti o slobodi, završava kod Cousina sa spiritualističkim kršćanskim koncepcijama Bossueta, de Maistrea i de Bonalda. Historija nije samo razvoj čovječanstva, nego je historija i božansko djelo, jer je čovječanstvo rezime svemira, a svemir je manifestacija boga. Čudesni red koji ovdje vlada odraz je božanskog reda, i upravo zato što je bog ili providnost u prirodi, posvuda ima svoje nužne zakone. Jednako tako, "jer je Providnost u čovječanstvu i u historiji, čovječanstvo i historija imaju svoje nužne zakone... Ova nužnost je dokaz bez prigovora intervencije Providnosti u ljudske poslove, dokaz moralne vladavine svijetom... Ako je historija vladavina Boga koja je postala vidljiva, sve je tu na svom mjestu; a ako je sve tu na svom mjestu, sve je tu dobro, jer sve vodi cilju zacrtanom od jedne dobrotvorne moći. Odatle i historijski optimizam koji imam čast da ispovijedam, i koji nije ništa drugo nego ideja civilizacije u odnosu na svoj prvi i posljednji princip, u odnosu na onoga koji ju je stvorio stvarajući čovječanstvo, i koji je sve to mudro učinio, za najveće dobro svih stari."[146]

Duh se jedne epohe inače za Cousina manifestira preko mjesta, naroda i velikih ljudi. U vezi s problemom geografskih faktora Cousin podržava Montesquieova gledanja koja su, kako smo već vidjeli, doživjela kod Voltairea, Helvétiusa i Condorceta opravdanu kritiku. Što se tiče naroda, Cousinovi pogledi pripadaju onoj struji građanske filozofije i psihologije naroda (Völkerpsychologie) koja je razlike među narodima pripisivala njihovu različitom duhu ili idejama, pa su i sukobi, osvajanja i kolonizacije imale u tome ne samo opravdanje nego su shvaćene i kao historijska nužnost. Tako i za Cousina svaki narod reprezentira jednu ideju, a ona je različita u odnosu na istovremene narode koji reprezentiraju druge ideje. Svaka ideja koja dominira u jednom narodu dominira kao jedinstvena ideja koja za taj narod označuje cijelu istinu. Budući da se narodi po tome razlikuju, moraju doći u sukob. To je korijen i izvor rata. "Rat ima svoj korijen u prirodi ideja različitih naroda

145 V. Cousin, *ibid.*, str. 164.

146 V. Cousin, *ibid.*, str. 172. Historija je upravo zato i lijepa, moralna i znanstvena. Leibnizov najbolji svijet od svih mogućih i kod Cousina dobiva svoju idealističku teorijsku zasnovanost koju je još Voltaire tako lucidno izvrgao kritici i poruzi u svom djelu *Candide ou l'optimisme*. Cousin je u skladu s dosad navedenim tvrdio, naprotiv, da je općenito govoreći "sve pravo na svom mjestu; sreća i nesreća su raspodijeljene kao što trebaju biti. Govorim u cjelini, osim iznimaka. Vrlina i sreća, nesreća i porok u nužnoj su harmoniji." (V. Cousin, *ibid.*, str. 205.)

koje, budući da su nužno parcijalne, ograničene, ekskluzivne, nužno su neprijateljski agresivne, osvajačke; rat je dakle nužan."[147]

U tom će srazu slabija ideja biti uništena, a najjača ideja određene epohe je ona koja je najviše u odnosu na dani duh te epohe. I zato je onaj narod koji reprezentira takvu ideju, koja je ono najviše u odnosu na duh te epohe, i pozvan na dominaciju. Ne treba mnogo oštroumnosti da se uvidi nimalo temeljitu zasnovanost ovog stava, kao i mogućnost da se svaka agresija jednog naroda opravda tvrdnjom da je nosilac duha određene epohe. U borbi građanskih klasa i naroda pojedinih zemalja za dominacijom u Evropi i u svijetu ovakva su opravdanja agresije i ratova, a naročito kolonijalnih, bila ne jednom upotrijebljena.

Kad je neki narod sve to ostvario, ili kad je jedna ideja učinila svoje, kako kaže Cousin, taj narod nestaje. Ali ne lako, nego tek borbom drugoga naroda koji zauzima njegovo mjesto. Ratovi su dakle konstitutivni dio čovjekove egzistencije, jer su ideje naroda različite. Cousin kaže da ne pravi apologiju rata, nego ga samo objašnjava. Ali isto tako drži da "hipoteza o jednom stalnom stanju mira u ljudskoj vrsti je hipoteza apsolutnog imobilizma. Uklonite svaki rat, pa će umjesto tri epohe biti samo jedna; jer jasno je da jedna nikad neće dobrovoljno ustupiti mjesto drugoj, i uvijek bi bila samo jedna i ista epoha."[148] Time ne bi bilo ni progresa, svi bi narodi ostali u zatupljenosti partikularnih ideja. Rat nije ništa drugo nego borba zablude i istine i pobjeda nije drugo nego pobjeda istine sadašnjosti nad istinom prošlosti koja je postala zabluda za iduće razdoblje. "Svaki zaista historijski narod ima zadatak da neku ideju realizira; i kad ju je dovoljno kod sebe ostvario, on je eksportira na neki način putem rata, on je šalje u svijet; svaka civilizacija koja napreduje, napreduje osvajanjem."[149] Svaki je historijski narod dakle za izvjesno vrijeme osvajački, a zatim, kad se iscrpio i odigrao svoju ulogu, on napušta historijsku scenu, a filozofija historije ga napušta jer je postao nekoristan za čovječanstvo.

I ova teza o historijskim i nehistorijskim narodima, koju je mogao naći i u njemačkom idealizmu toga vremena, kao i kasnije teze o višim i nižim rasama, često su bile samo koprena iza koje su se krile sasvim

147 V. Cousin, *ibid.*, str. 200.

148 V. Cousin, *ibid.*, str. 201.

149 V. Cousin, *ibid.*, str. 210-211. Zato je npr. za Cousina smrt jednoga nevinog strašnija od smrti hiljada koji umiru za pravednu stvar i koji to znaju. Cousin to ilustrira na primjerima bitaka kod Plateje, Salamine, Arbele, Poitiersa, Lepanta itd. Sva je teškoća ovakva stava upravo u tome što je često sasvim nejasno što je "pravedna stvar". I u posljednjim evropskim i svjetskim ratovima milijuni su umirali za "pravednu stvar", iako su mnogi objektivno bili na strani historijski reakcionarnih država i sistema.

prozaični materijalni interesi. Bio je to inače tipičan rezultat idealističkoga načina mišljenja koji je, polazeći od krive pretpostavke da je historija *bitno* sukob ideja koje pojedini narodi reprezentiraju, zaključivao da se te razlike u idejama ne mogu drugačije rješavati nego sukobima među narodima. Bila je to u osnovi ipak apologija rata, bez obzira na to što je to Cousin negirao. Jer, iz takve se premise mogao izvući i drugačiji zaključak. Da se, naime, narodi na višem stupnju razvoja ne moraju ponašati kao u dosadašnjoj klasnoj i još uvijek primitivnoj historiji; da s obzirom na različite ideje koje zastupaju, a može se isto tako lako pokazati da na istom stupnju društvenog razvoja narodi imaju uglavnom i podjednake ideje, ne moraju te razlike razrješavati barbarskim sredstvima, nego da mogu na višem stupnju humaniteta i razuma i surađivati i u tome se koristiti nekim svojim razlikama kao prednostima.

Dok jednog Kanta, Condorceta, Saint-Simona i mnoge druge u tom vremenu nije zabrinjavala različitost među narodima, nego su je čak i inkorporirali u temelje jednoga novog čovječanstva koje će počivati na "vječnom miru", suradnji i miroljubivu natjecanju, Cousin je pripadao onoj plejadi građanskih mislilaca koji su se u tom razdoblju svrstavali iza interesa vladajućih klasa svojih nacija i često postajali, sve do najnovijeg vremena, ideolozi agresivnih aspiracija militantne buržoazije i drugih slojeva pojedinih naroda.

Treći način iskazivanja duha jedne epohe, nastavlja Cousin, jest preko velikih ljudi, narodnih genija. Sva razdoblja nisu jednako pogodna za pojavu velikih ljudi; prvo razdoblje u kojemu vlada ideja beskonačnog najmanje je za to pogodno, druga su dva mnogo pogodnija. Budući da se duh jednog naroda nužno objektivizira i manifestira u nekolicini velikih predstavnika, jedan narod je zato i sav u njegovim velikim ljudima. "Veliki čovjek nije nipošto arbitrarno biće koje može biti ili ne biti. To je predstavnik više-manje savršen što ga svaki narod nužno stvara. On nije samo individuum, nego se on odnosi prema jednoj generalnoj ideji koja mu ukazuje na jednu višu silu, a u isto vrijeme mu daje određeni oblik individualnosti. Previše ili premalo individualnosti jednako uništava velikog čovjeka."[150]

Sudbina velikog čovjeka je da najbolje uočava i spoznaje ideje svoga vremena, njegove interese i potrebe. I ostali pojedinci imaju također iste opće ideje, interese i potrebe, ali nemaju potrebnu energiju da ih realiziraju. Oni predstavljaju također svoje vrijeme i svoje narode, ali na nemoćan i nepouzdan način. Veliki čovjek je zato "harmonija posebnosti i općenitosti; on je veliki čovjek samo pod tu cijenu, pod dvostrukim uvjetom da predstavlja generalni duh svog naroda, te je velik po

150 V. Cousin, *ibid.*, str. 213-214.

svom odnosu na tu općenitost, i u isto vrijeme da predstavlja tu općenitost, koja mu daje njegovu veličinu, u vlastitoj osobi, u obliku realiteta, a to znači u završenom i vidljivom obliku."[151]

To su bile osnovne filozofskohistorijske koncepcije i ideje Victora Cousina, u kojima se veoma jasno očitovao njegov posrednički stav i pokušaj da ujedini filozofski oprečna stajališta u novom sistemu eklekticizma. Cousin je bio u potpunosti svjestan te svoje uloge i zadatka, jer je držao da "nakon subjektivnog idealizma Kantove škole, nakon empirizma i senzualizma Lockeove škole, razvijenih i iscrpljenih u njihovim posljednjim mogućim rezultatima, nema više novih kombinacija, po mom mišljenju, nego jedinstvo suprotnosti, mislim očitih suprotnosti, u središtu jednog širokog i moćnog eklektizma (éclectisme)."[152]

Cousin je držao da ovaj pojam, ova riječ "eklektizam" označuje smjer koji se sve više širi u Francuskoj, a i u drugim zemljama, a upotrijebio ga je već u svojim predavanjima 1816. i 1817. godine. Razdoblje vladavine "subjektivnog idealizma" u Njemačkoj je prošlo te se oni okreću prema filozofiji prirode, a u Francuskoj se, po njegovu mišljenju, nasuprot senzualizmu javlja novi spiritualizam. To znači da je vladavina ekskluzivnih sistema senzualizma u Francuskoj i subjektivnog idealizma u Njemačkoj prošla, a ove nove filozofije, novi idealizam u Francuskoj i filozofija prirode u Njemačkoj teže da se ujedine i da se na taj način "u tišini formira jedan istinski eklektizam u evropskoj filozofiji."[153]

Ovaj proces stvaranja nove eklektičke filozofije Cousin je držao i svjetskim historijskim procesom. U Francuskoj je npr. aristokracija podigla ugled zemlje u 17. i 18. st., ali je na kraju degenerirala. Narod je bio u teškim prilikama i revolucija je bila neizbježna. "Ja je niti branim niti napadam; ja je objašnjavam."[154] Nastala je suprotnost, apsolutna demokracija. Rezultati su revolucije bili pozitivni, ali više u tome što su razrušili staro i preživjelo, nego izgradili novo.

Na bojnom se polju ne bori narod, nego ideje. Kod Leipziga i Waterlooa sreli su se i sukobili paternalistička monarhija i vojna demokracija. Pobjeda nije pripala nijednoj strani, jer je jedini pobjednik evropska civilizacija i la Charte (Povelja), povelja Louisa XVIII, tj. ustavna, reprezentativna monarhija koja već pobjeđuje i u Bavarskoj, Würtembergu i drugdje. Ova povelja ujedinjuje staro nasljeđe, monarhiju, dom plemića i religiju, ali i rezultate revolucije, a to je dom poslanika koji sudjeluju u donošenju zakona. Duh Povelje je dakle eklektizam, a on se očituje i

151 V. Cousin, *ibid.*, str. 214.

152 V. Cousin, *ibid.*, str. 288-289.

153 V. Cousin, *ibid.*, str. 299.

154 V. Cousin, *ibid.*, str. 301.

u literaturi gdje se spaja klasični legitimitet i romantična inovacija. Kad je sve prožeto eklektizmom, tome ne može izbjeći ni filozofija. "Eklektizam je nužna filozofija stoljeća, jer je ona jedina koja je suglasna njegovim potrebama i njegovom duhu, i svako stoljeće završava s filozofijom koja ga reprezentira. To je moje najintimnije uvjerenje."[155]

Cousin je ova svoja predavanja završio konstatacijom da je zadovoljan svojim stoljećem, svojom zemljom i aktualnim stanjem stvari. Ustavna monarhija i kršćanstvo su za njega bili primjerena rješenja tadašnje historijske zagonetke. Istina je samo jedna, ali ona ima dva oblika: misteriju i znanstvenu ekspoziciju. Cousin kaže da duboko poštuje prvu, ali je kao filozof interpret druge. "Ono što sam htio 1815., to želim i danas: eklektizam u svijesti, u svim dijelovima filozofije, u spekulaciji i u historiji, u općoj historiji čovječanstva i u historiji filozofije koja je kruna toga; takav je moj cilj prije i danas, takva je zastava kojoj ću uvijek ostati vjeran."[156]

Kako vidimo, Cousin je interesantan mislilac po tome što je bolje od ijednoga drugog u njegovu vremenu izrazio duh restauracije. Francuska je restauracija zaista i bila neoriginalan i nedosljedan društveni sistem. S jakim akcentima i težnjom povratka na staro, nije mogla izbjeći priznanje i pomirenje s novim formama društvenih i političkih odnosa koje je Revolucija tako silovito izbacila na historijsku scenu. Cousin je naivno vjerovao da je ovaj sinkretizam i kompromis rješenje historijskog problema. Već u razdoblju kad je držao ova predavanja, Saint-Simon i njegovi učenici, kao i Fourier i ostali socijalistički orijentirani mislioci, koncipirali su nova rješenja tih društvenih proturječja.

Samo dvadesetak godina poslije ozbiljno je bio uzdrman taj socijalno-politički eklektizam, a nedugo iza toga građanska klasa je definitivno odbacila jednu njegovu stranu – aristokratsko i monarhističko nasljeđe. Građanska filozofska misao se također nije mogla pomiriti s nedosljednim eklekticizmom, te je već u istom stoljeću pokušala nastaviti na najbolja i najznačajnija iskustva i rezultate svoje filozofske prošlosti. Ali je isto tako i filozofija, koja je polazila od drugih društvenih i klasnih pretpostavaka, također težila prevladati ne samo eklekticizam nego i idealističku prošlost, posebno njemačkoga najvišega filozofskog izraza građanske svijesti toga vremena.

155 V. Cousin, *ibid.*, str. 308.

156 V. Cousin, *ibid.*, str. 310.

Auguste Comte

Druga ličnost koja je ostavila mnogo više traga u evropskoj i svjetskoj filozofiji, tvorac pojma "sociologija" i osnivač pozitivizma bio je *Izidore Auguste Marie Francois Xavier Comte* (1798–1857). Rođen u Montpellieru, u monarhistički i katolički nastrojenoj građanskoj obitelji, upisao se godine 1814. na Politehničku školu u Parizu u kojoj je vladao revolucionarni i liberalni duh. Već 1816. istjeran je iz škole zbog potpisivanja pisma protiv repetitora škole Lefebvrea; vraća se nakratko u Montpellier, pohađa predavanja na medicini i ubrzo se vraća u Pariz gdje postaje sekretar bankara C. Periera, privatno podučava matematiku i proučava francusku filozofsku literaturu 18. i početka 19. stoljeća.

Godine 1817–1824. u velikoj su mjeri presudne za njegov misaoni razvoj; u tim je godinama bio sekretar Saint-Simona, čiji je utjecaj na njegova shvaćanja, bez obzira na to što je Comte nakon sukoba s njim pisao, bio u svakom pogledu značajan. To su s pravom ustvrdili i mnogi kasniji istraživači ovoga razdoblja filozofske i sociološke misli, kao E. Durkheim, J. Lacroix, G. Gurvitch i dr.

U tom razdoblju objavljuje svoj prvi manji rad (1819), a 1822. godine raspravu *Plan des travaux scientifiques necessaires pour organiser la société* i 1825. godine *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*. U tim je radovima Comte već iznio svoj glavni koncept o duhovnom razvoju čovječanstva, a Saint-Simon ih je veoma cijenio i još za vrijeme njihove suradnje prvi rad objavio u svesku o industrijskom sistemu (1822). Dvije godine poslije, zbog ponovnog objavljivanja ovog rada u trećem svesku *Catéchisme des industriels*, ali bez oznake autora i pod zajedničkim nazivom cijele kolekcije, definitivno su se razišli.

Nedugo nakon toga, 1826. godine, Comte započinje s predavanjima *Kursa pozitivne filozofije*. Zbog velikih napora, ubrzo doživljava nervni slom te s predavanjima nastavlja tek 1829. Ta predavanja započinje objavljivati 1830; završio ih je 1842. sa šestim sveskom. To djelo – *Cours de philosophie positive* – ostaje glavno i najvažnije Comteovo djelo. Predavanja su pratili mnogi tadašnji znanstvenici i kulturni radnici kao A. von Humboldt, H. Carnot, Poinsot, E. Quinet, Fourier i dr. Tokom tih tridesetih godina bio je repetitor analize i mehanike na Politehničkoj školi, a od 1837. godine i ispitivač na prijamnim ispitima. Kad je, međutim, zbog svoga predgovora šestom svesku *Kursa pozitivne filozofije*, u kojemu je napao Akademiju kao sjedište protivnika pozitivnoga znanstvenog duha i moderne znanosti, izgubio mjesto, ostao je, takoreći, na ulici. Od propasti su ga spasila dva čovjeka koja su visoko cijenila njegov rad: J. S. Mill, koji u Engleskoj organizira financijsku pomoć za Comtea, i E. Littré koji je 1844. godine u "Le National" objavio nekoli-

ko članaka o pozitivizmu koji su pridonijeli da mu mnogi sljedbenici pomognu. Tako je mogao raditi i dovršiti i svoje drugo veliko djelo, kojim je mislio da će reformirati društvo, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. U tom razdoblju, 1845–46, duboki trag u njegovu stvaralaštvu i nazorima ostavlja i sentimentalna i kratkotrajna veza s Clotildom de Vaux, koja je svojom osjećajnošću i religioznošću utjecala na Comtea u koncipiranju religije pozitivizma. Od liberalizma i socijalnog reformatora u prvom razdoblju svoga djelovanja Comte sve više naginje konzervativizmu, koji je, međutim, bio prisutan i u prvom razdoblju njegova stvaralaštva, ali ne toliko izrazito. Može se reći da je u tim posljednjim godinama njegova emotivna i misaona ravnoteža bila narušena. Godine 1851. pozdravlja puč Napoleona III, a 1855. poziva konzervativne snage da se suprotstave revolucionarnim pokretima i socijalista i liberala. Pokušavajući koncipirati jedinstvo reda i progresa, Comte traži osnivanje partije istinskog reda koja bi ujedinila katolicizam i pozitivizam. Velike planove da sve to teorijski obradi prekinula je smrt 1857. godine.

Prije nego što prijeđemo na prikaz osnovne Comteove ideje o tri stadija ili epohe razvoja mišljenja i čovječanstva, potrebno je navesti nekoliko osnovnih teorijskih pretpostavaka kao polazišta Comteovih razmišljanja. Čovjekova socijalna evolucija je za Comtea najviši stupanj općeg razvoja i napretka, koji postoji kod svih živih bića, od jednostavnih biljaka i najmanjih životinja pa do najviših sisavaca. Na toj liniji razvoja nastaje zatim i razvoj intelektualnih i moralnih funkcija koji nikad ne može biti završen. U ranoj fazi čovjekova razvoja dominiraju instinkti (fizičkog održanja, seksualni instinkti, razne strasti) s tendencijom razvoja plemenitih osjećaja, kulture itd. Kad izučavamo razvoj čovjeka, naći ćemo "da se opći rezultat naše fundamentalne evolucije ne nastoji samo u poboljšanju materijalnog položaja čovjeka, kontinuiranim proširivanjem njegovog djelovanja na spoljašnji svijet, nego također i prije svega da razvije, sve odlučnijom vježbom, naše najeminentnije sposobnosti, bilo neprestano umanjujući carstvo fizičkih želja, i više stimulirajući različite socijalne instinkte, bilo stalno potičući razvoj intelektualnih funkcija, i onih najviših, te spontano uvećavajući uobičajeni utjecaj razuma na ponašanje čovjeka. U tom smislu, individualni razvoj nužno reproducira pred našim očima, u bržem i prisnijem slijedu, čija se cjelina dakle može bolje procijeniti, ali je manje izrazita, glavne faze socijalnog razvoja."[157]

Kod Comtea je, dakle, ne samo prisutna teorija evolucije koju početkom stoljeća nagovješćuju u svojim radovima J. B. A. Lamarck i Geof-

157 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive,* tom IV, str. 446-447, Pariz 1869.

froy Saint-Hilaire i engleski doktor W. Lawrence, nego i koncepcija da je intelektualni razvoj čovjeka bio povezan s materijalnom djelatnošću čovjeka, što Comte baštini od svojih predšasnika, francuskih prosvjetitelja. "Riječ je o stvarnom djelovanju čovjeka na vanjski svijet, čiji postepeni razvitak čini, bez sumnje, jedan od glavnih aspekata socijalne evolucije, i bez čijeg razvoja može se čak reći da cjelina te evolucije ne bi bila moguća, jer bi se ona zaustavila u samom početku zbog nadmoći materijalnih prepreka u ljudskom bivstvovanju. Jednom riječi, razvoj čovječanstva, bilo politički, bilo moralni, bilo intelektualni, nužno je neodvojiv od njegova materijalnog razvoja uslijed intimne uzajamne povezanosti koja karakterizira prirodni tok socijalnih fenomena."[158]

Isto tako i afektivni život snažno djeluje na intelektualni, kao što i instinkti, npr. egoizam, imaju u našem moralnom sklopu nepobitnu prevagu nad plemenitim nastojanjima.[159]

Treba svakako naglasiti da je Comte, za razliku od Cousina, imao jasan uvid u bitne progresivne etape razvoja moderne filozofije i ljudskog duha. Za njega su Bacon i Descartes, Hobbes i Locke, a zatim plejada francuskih enciklopedista, sinonimi za nastajanje moderne filozofske misli i znanosti koje će definitivno prevladati teološko i metafizičko razdoblje ljudske misli. Jednako tako, kada u petom tomu svoga glavnog djela raspravlja o najznačajnijim zbivanjima u modernom vremenu, Comte navodi prvo revoluciju u Holandiji u borbi za nezavisnost, englesku revoluciju s Cromwellom, koja je bila, kako kaže, demokratska i prezbiterijanska, a ne "mala aristokratska i anglikanska od 1688,"[160] i konačno američku revoluciju, koja je bila izdanak i posljedica dviju prvih protestantskih revolucija.

Međutim, kad je trebalo riješiti temeljno filozofskohistorijsko pitanje o glavnim pokretačkim snagama historije, Comte, kao i njegovi francuski prethodnici u 18. st., uza sve važne uvide u cjelinu historijskih zbivanja, primat daje ljudskom duhu. Intelektualna evolucija je odlučujući princip u evoluciji čovječanstva i zato je uvijek više ili manje jasno da "historijom društva prije svega dominira historija ljudskog duha."[161]

158 A. Comte, *ibid.*, str. 360-361.

159 Vidi A. Comte, *ibid.*, str. 392.

160 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom V, str. 469. Comte cijeni Cromwella više od Napoleona, jer je po njegovu mišljenju, njegova diktatura bila eminentno progresivna, a Bonaparteova tiranija čisto retrogradna (vidi tom V, str. 469).

161 A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tom IV, str. 460. Comte je izričito tvrdio da je duhovni razvoj osnova cjelokupnoga ostalog razvoja čovječanstva pa tako "cjelina materijalnog razvoja neizbježno mora slijediti tok ne samo analogan, nego i savršeno korespondentan onome što smo ga dokazali s obzirom

A ljudski duh, i individualno i u historiji, prolazi kroz tri svoja stadija razvoja – teološki, metafizički i pozitivni. Comte je držao da je otkrićem ovoga velikoga filozofskog zakona pronašao pravi znanstveni princip za objašnjenje i prošlosti i budućnosti čovječanstva.

Ovu ideju, iako samo nabačenu i nerazrađenu, mogli smo već vidjeti kod Turgota i Saint-Simona. Međutim, oni nisu izgradili cijeli sistem zasnovan na toj ideji, što je učinio Comte. Zato mu se i može donekle koncedirati kad više puta u svojim djelima piše da je on otkrio 1822. godine taj veliki filozofski zakon kome je podčinjen razvoj ljudske inteligencije i ljudskog duha u historiji. "Taj zakon se sastoji u tome, navodio je u svom prvom predavanju, što svako od naših glavnih shvaćanja, svaka grana naših spoznaja, sukcesivno prolazi kroz tri različita teorijska stadija: teološki ili fiktivni stadij; metafizički ili apstraktni stadij; znanstveni ili pozitivni stadij. Drugim riječima, ljudski duh, po svojoj prirodi, sukcesivno upotrebljava u svakom od svojih istraživanja tri metode filozofiranja, čiji je karakter bitno različit i čak radikalno suprotstavljen: najprije teološku metodu, zatim metafizičku metodu i najzad pozitivnu metodu. Odatle tri vrste filozofije, ili generalnih sistema shvaćanja o cjelini fenomena, koji se međusobno isključuju: prva je nužno polazište ljudske inteligencije; treća, njeno nepromjenjivo i definitivno stanje; druga je jedino predodređena da posluži kao prijelaz."[162]

U teološkom razdoblju ljudski duh teži dokučiti krajnje uzroke svega bivstvujućeg koje na kraju objašnjava djelovanje natprirodnih sila, čija samovoljna interakcija objašnjava i sve prividne anomalije svemira.

U metafizičkom razdoblju, koje je u osnovi samo modifikacija prvoga, natprirodne sile su zamijenjene apstraktnim silama, različitim duhovnim entitetima.

---

na intelektualni razvoj, kome cijeli sistem socijalnog razvitka mora biti, po svojoj prirodi, duboko podređen, kao što sam to objasnio u prvom dijelu ovoga poglavlja." (A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom IV, str. 503.)

162 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom I, Pariz 1869, str. 8-9. Ovu svoju temeljnu ideju Comte često varira na različite načine u svojim djelima. Navedimo još samo jedan primjer iz rasprave o pozitivnom duhu: "Prema toj fundamentalnoj doktrini, sve naše bilo koje spekulacije su neizbježno primorane, bilo kod inndividuuma, bilo kod vrste, da sukcesivno prođu kroz tri različita teorijska stadija, čiji uobičajeni nazivi teološki, metafizički i pozitivni mogu ovdje dovoljno značiti barem za one koji su dobro shvatili pravi opći smisao. Iako u početku u svakom pogledu neophodni, prvi stadij se mora odsad uvijek shvatiti kao čisto provizorni i pripremni; drugi, koji stvarno predstavlja razarajuću modifikaciju, uvijek sadrži samo jednostavno prijelazno određenje, da bi postupno doveo do trećeg, i tek u ovom, jedino potpuno normalnom, postoji u svakom pogledu definitivna vladavina ljudskog uma." (A. Comte, *Disocours sur l'Esprit Positif*, u dvojezičnom izdanju pod nazivom *Rede über den Geist des Positivismus,* Hamburg 1979, str. 4.)

U "pozitivnom stadiju, ljudski duh, uviđajući nemogućnost da postigne apsolutne pojmove, odustaje da traži porijeklo i svrhu svemira, i da spozna unutrašnje uzroke fenomena, da bi se jedino prihvatio otkrivanja, dobro kombiniranom upotrebom rasuđivanja i promatranja, njihovih stvarnih zakona, to jest njihove nepromjenjive relacije, sukcesije i slično. Objašnjenje činjenica, svedeno tako na njihove realne termine, odsad je samo uspostavljena veza između različitih partikularnih fenomena i nekih općih činjenica, čiji se broj sve više umanjuje razvojem nauke."[163]

Smatrajući da je ovo zakon i individualne inteligencije, Comte navodi da je svaki čovjek u djetinjstvu bio teolog, u mladosti metafizičar, a u zrelim godinama fizičar. Ovo je, kaže, lako provjeriti za sve ljude koji su na razini svoga vremena.

Točno je, kako kaže Bacon, da stvarne spoznaje počivaju na promatranim faktima. Ali, mi moramo imati i neku teoriju da poveže te činjenice u neki sklad. Ljudski duh bi se u svom početnom razdoblju kretao u krugu iz kojeg ne bi mogao izaći da nije izlaz našao spontanim razvitkom teoloških koncepcija. To je osnovni motiv koji dokazuje logička neminovnost čisto teološkog karaktera primitivne filozofije. I upravo je interesantno da su neka nerazrješiva pitanja za ljudski um, kao što su unutrašnja priroda bića, porijeklo i svrha svih fenomena – upravo ona koja su u središtu pažnje naše inteligencije u tom primitivnom teološkom stadiju. Razlog je prilično shvatljiv, kaže Comte. Jedino je iskustvo moglo pokazati kolike su naše snage i da čovjek nije u početku u tome pretjerivao, te snage nikad ne bi postigle razvoj za koji su sposobne. Jednako tako, teološko i metafizičko mišljenje pretjeruje u shvaćanju o važnosti čovjeka u svemiru, što prvi nalet pozitivne filozofije ruši. Ali su takva shvaćanja bila također neophodni poticaj za napore i stremljenja ljudskoga duha.

Teološka filozofija je karakterizirana tim sretnim svojstvom da može čovjeka oduševiti dovoljno energičnim pouzdanjem, udahnjujući mu fundamentalni osjećaj univerzalne supremacije, koji je, bez obzira na himerična pretjerivanja, bio dugo neophodan za razvoj čovjeka. On je držao da je utjecajem na to vrhovno biće, molitvama i žrtvama, bilo moguće i mijenjati svijet. Zato je, bez obzira na ništavnost njihovih principa istraživanja, nedvojbeno da svećeničkoj kasti, "ljudski duh uvijek duguje prvu efektivnu razdiobu teorije i prakse, što je tada bilo nemoguće realizirati ni na koji drugi način."[164]

163 A. Comte, *ibid.*, str. 9-10.

164 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom IV, str. 485.

Danas smo već daleko od tih prvobitnih sklonosti i intencija, naša intelektualna aktivnost je dovoljno potaknuta nadom i željom da otkrije *zakone fenomena.* Ali nekad se nije moglo bez privlačnih himera ontologije, bez velikih razočaranja alkemije, bez kojih ne bismo iscrpili istrajnost i žar da se prikupe tolika promatranja i iskustva koja su kasnije poslužila kao osnova prvim pozitivnim teorijama. A to se, također, bez posrednika nije moglo ostvariti. Teologija i fizika su toliko oprečne i duboko nepomirljive da se ljudska inteligencija morala poslužiti posrednim koncepcijama da bi premostila taj jaz. Takva je zapravo prirodna namjena metafizičkih koncepcija i od njih zapravo druge koristi i nema. Tako je, za razliku od teološke i metafizičke filozofije, "osnovni karakter pozitivne filozofije da promatra sve fenomene kao podčinjene nepromjenjivim prirodnim *zakonima*, čije precizno otkrivanje i redukcija na što manji mogući broj jest cilj svih naših napora, smatrajući da je apsolutno nedokučivo i besmisleno za nas istraživanje onoga što se zove *uzroci*, bilo prvi, bilo finalni. Beskorisno je mnogo inzistirati na jednom principu koji je sada postao također blizak svima onima koji su malo dublje proučavali promatračke znanosti. Svatko zna, uistinu, da u našim pozitivnim objašnjenjima, čak i najsavršenijim, mi nemamo nipošto pretenzije da izložimo generativne *uzroke* fenomena, jer bismo tada samo odložili teškoće, nego samo da točno analiziramo okolnosti njihovih nastajanja, i da ih povežemo jedne za druge normalnim odnosima sukcesije i sličnosti."[165]

Ovim mislima i stavovima Comte je udario temelj onog smjera filozofije koji sve do danas nazivamo *pozitivizmom.* Iako je pozitivizam doživio različite transformacije i oblike, od raznih realističkih do subjektivno idealističkih, osnovna je karakteristika pozitivizma da svako istraživanje prvih principa, porijekla i smisla svih fenomena, odbacuje kao metafiziku. Time je pozitivizam suviše sužavao polje ljudske spekulativne misli i postajao nedovoljno dubok i ograničen. Ljudska se spoznaja ne može iscrpljivati samo u otkrivanju zakona prirodnih i socijalnih fenomena, a još se manje mogu postavljati apriorne granice intelektualne znatiželje i ispitivanja.

Pozitivizam je u Comteovu konceptu imao pozitivnu stranu što je teološki i metafizički, u smislu iracionalni, način mišljenja odbacio kao historijski prevladan za modernog čovjeka koji zastupa principe moderne znanosti i filozofije. Ali je jednako tako zapao u drugu krajnost kad je mislio da je "pozitivna filozofija istinsko definitivno stanje ljudske inteligencije, ono prema kome je sve više i više težila..."[166] Jer definitivno

165 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom I, str. 16-17.

166 A. Comte, *ibid.,* str. 15.

stanje ljudskog duha, s obzirom na njegove filozofske i znanstvene spoznaje, svakako ne postoji. To je velika spoznaja svake dosljedne dijalektičke filozofije koja nije sputana i ograničena idealističkim konstruktivizmom.

Nekoliko tomova svoga opsežnog djela Comte je posvetio razmatranju svakog stadija razvoja ljudskog duha posebno. U tim opisima i prikazima Comte je u svakom pogledu pokazao široku erudiciju i poznavanje historije, ali i matematike i prirodnih znanosti. U tom se pogledu mogao svrstati uz bok takvih polihistora kao što su u to vrijeme bili Saint-Simon i Hegel, ali bez genijalne pronicljivosti prvoga i dubine drugoga.

Tako Comte razlikuje u prvom, primitivnom teološkom stadiju tri razdoblja: fetišizam, politeizam i monoteizam. Fetišizam je pokušaj da se sve stvari i pojave objasne kao oduhovljene životom bitno analognim našem životu. On je došao do stanja astrolatrije, u proizvodnji do prvih pripitomljavanja životinja, do vatre, početaka trgovine i novca. To su uglavnom lovačka i pastirska plemena, a zatim poljoprivredna. Na početku te prve faze čovjek se zapravo "jedva razlikuje od mentalnog stanja na kojem se zaustavljaju više životinje."[167]

Drugo razdoblje – politeizam jest najdulje i ujedno glavni oblik teološkog sistema. Politeizam je prvi "opći polet čisto spekulativne djelatnosti, koja je svojstvena našoj inteligenciji."[168] Unoseći pojmove sudbine ili fatalnosti, spontano unosi gledanje koje završava u koncepciji o invarijantnosti prirodnih zakona. Tako politeizam potiče spekulaciju, a time i filozofske meditacije. To su začeci "elementarnog razvoja duha opservacije i indukcije."[169]

U tom razdoblju nastaje i ropstvo koje je napredak u razvoju čovječanstva, jer zamjenjuje antropofagiju ili ubijanje zarobljenika. Ovdje Comte preuzima stavove svojih predšasnika i Saint-Simona, ali s modifikacijom što drži da robovi i robovlasnici nisu bili protivnici, nego su zapravo bili jedni drugima neophodni i uzajamno se pomagali radi simultanog razvoja njihovih heterogenih aktivnosti, vojničkih kod jednih, proizvodnih kod drugih. U ovom pitanju su saint-simonisti imali, kako smo već vidjeli, jasnije i ispravnije poglede. Ali je Comte dobro uočio da je "opće postojanje ropstva činilo, kod starih, još više nego krajnja nesavršenost njihovih realnih spoznaja, glavnu prepreku šire upotrebe mašina, čiju nužnost nisu mogli dovoljno razumjeti sve dotle dok su mog-

167 A. Comte, *Discours sur l'Esprit Positif,* str. 6.

168 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom V, str. 91.

169 A. Comte, *ibid.,* str. 95.

li tako raspolagati, za vršenje raznih materijalnih radova, gotovo beskonačnom zalihom inteligentnih mišićnih snaga."[170]

Treće razdoblje, monoteizam, imalo je osnovu u politeizmu, jer "providnost kod monoteista nije zapravo ništa drugo nego sudbina kod politeista."[171] U antici je postojala konfuzija između spiritualne i svjetovne moći, dok je u modernom vremenu, osobito pod vladavinom katolicizma, moral nezavisan od politike i tendira tome da njime upravlja. "Genij, eminentno socijalan, katolicizma naročito se sastojao u uspostavljanju jedne moći čisto moralne, različite i nezavisne od političke moći u pravom smislu riječi, u postupnom unošenju, koliko je moguće, morala u politiku, kojoj je dotad bio uvijek, naprotiv, kao što sam objasnio u prethodnom poglavlju, bitno podređen."[172]

Katoličanstvo je unijelo niz progresivnih novosti: izbori za svećenike imali su široku bazu, i nisu ovisili samo o rođenju; univerzalan odgoj u svim nacijama; ukinuće ropstva; moral, estetika, arhitektura, celibat kao i vjera u papinu nepogrešivost bili su za funkcioniranje sistema veoma važni.[173]

Monoteizam unosi individualni duh istraživanja i diskusije, pa se iz toga rađaju divergencije u mišljenjima, i to je jedan od uzroka "apela za slobodno individualno istraživanje, što bitno karakterizira protestantizam, prvu generalnu fazu revolucionarne filozofije."[174]

Glavni razlog neizbježne mentalne disolucije katolicizma sastoji se dakle u tome što nije mogao intimno inkorporirati u sebe intelektualni razvoj, pa je nužno morao biti prevladan. Protestantizam počinje jednostavnim luteranstvom i ide do deizma prošlog stoljeća s ekstremnom fazom u ateizmu. Sve su to bili sve jači protesti protiv intelektualne osnove staroga socijalnog poretka. Fundamentalna sistematizacija negativne filozofije naročito je karakterizirana dogmatskom konzekracijom "te radikalne subordinacije duhovne vlasti pod svjetovnu vlast, što smo vidjeli da se posvuda spontano uspostavila za vrijeme prethodne faze, i što je protestantizam posebno proklamirao, a da nije još bila direktno sankcionirana nikakvom racionalnom diskusijom prije odlučne elaboracije od strane Hobbesa."[175]

Drugi veliki stadij razvoja ljudskog duha, metafizički, bio je, kao što je već rečeno, prijelazan. U izvjesnom smislu bio je i samo modifikacija

170 A. Comte, *ibid.*, str. 330.

171 A. Comte, *ibid.*, str. 198.

172 A. Comte, *ibid.*, str. 233.

173 Vidi A. Comte, *ibid.*, str. 244-254.

174 A. Comte, *ibid.*, str. 378.

175 A. Comte, *ibid.*, str. 506.

prvoga, jer je natprirodne sile zamijenio istinskim entitetima, personificiranim apstrakcijama, što je bio sadržaj ontologije. Ovaj stadij ima dva razdoblja: prvo, "bitno kritičko i negativno, određeno da karakterizira postepeno rušenje teološkog i vojnog sistema, pod rastućim uplivom metafizičkog duha; drugo, neposredno organsko, u odnosu na progresivnu evoluciju različitih glavnih elemenata pozitivnog sistema."[176] Moglo bi se, dakle, ovaj metafizički stadij okarakterizirati kao neku vrst kronične bolesti, naravno, inherentne našoj mentalnoj evoluciji, individualnoj ili kolektivnoj, između djetinjstva i zreloga, muževnog doba.[177]

I, konačno, treći stadij započinje sve većom prevlasti znanstvenog mišljenja u liku pozitivne filozofije koja svoje začetnike ima u Baconu, Descartesu, Kepleru i Galileju. Opći duh ljudskih spekulacija u teološko-metafizičkom razdoblju nužno je bio idealan u kretanju, apsolutan u koncepciji i arbitraran u primjeni. A pozitivna filozofija je bitno okarakterizirana "nužnom i permanentnom subordinacijom imaginacije pod opservaciju, koja čini naročito pravi znanstveni duh, u opoziciji prema teološkom i metafizičkom duhu."[178] Ova filozofija također, za razliku od stare, teži učiniti "relativnim sve pojmove koji su isprva bili, naprotiv, nužno apsolutni."[179] Taj prijelaz od apsolutnog prema relativnom čini jedan od najvažnijih filozofskih rezultata svake intelektualne revolucije koja je vodila od teološko-metafizičkog stadija do pozitivnog.

Sve se ovo zbivalo u posljednjih pet stoljeća, kada je metafizički duh negativno potpomagao napore naše moderne civilizacije, rastačući malo-pomalo teološki sistem, koji je na kraju postao nazadan, kada se socijalna efikasnost monoteističkog režima bitno iscrpila na kraju srednjega vijeka. Sve je to napokon dovelo našu inteligenciju, koja se postupno emancipirala, do njezina definitivnog stadija racionalnog pozitiviteta. Otada se naš duh odriče apsolutnih traganja koja su bila primjerena njegovoj mladosti i bitno se usmjeruje na stvarnu opservaciju kao osnovu naših dostupnih spoznaja. Naša spekulacija otad prihvaća kao *fundamentalno pravilo* da svaki stav koji se striktno ne može svesti na jednostavni iskaz činjenice, posebne ili opće, ne može imati nikakav realni ili inteligibilni smisao. "Jednom riječi, fundamentalna revolucija koja karakterizira zrelost naše inteligencije, bitno se sastoji u tome da posvuda supstituira, nedokučivoj determinaciji uzroka kao takvih, jednostavno istraživanje *zakona*, to znači konstantnih relacija koje postoje

176 A. Comte, *ibid.*, str. 349.

177 Vidi A. Comte, *Discours sur l'Esprit Positif*, str. 22.

178 A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tom IV, str. 214.

179 A. Comte, *ibid.*, str. 216.

među promatranim fenomenima. Bilo da se radi o najmanjim ili o najsublimnijim pojavama, o sudaru i težini ili o mišljenju i moralnosti, o tome se mogu zaista spoznati samo različite uzajamne veze svojstvene njihovom postojanju, a da nikad ne možemo prodrijeti u misterij njihova nastajanja."[180]

Ovakva istraživanja, ovakav prilaz fenomenima nastoji ustvrditi ono što jest, a napustiti uzaludna traganja za nekim prvim uzrocima ili finalnim određenjima i svrhama. "Ništa više u jednom nego u drugom slučaju, ne radi se tako o finalnim uzrocima, niti o bilo kakvoj providencijalnoj usmjerenosti. To je uvijek, s obzirom na kretanje, kao što smo već ustanovili za egzistenciju, jednostavan nužni slijed tog spontanog poretka, koji proizlazi iz nepromjenjivih prirodnih zakona, u odnosu na sve moguće fenomene, i koji se samo mora manifestirati na jedan manje pravilan način, ali isto tako neizbježan, s obzirom na socijalne fenomene, bilo statične, bilo dinamične, uslijed njihove više složenosti."[181]

Pozitivno mišljenje, pozitivna filozofija odbacuje dakle metafizičke pretenzije da se spozna nešto što nam nije dano u našim opažanjima, bez obzira na to radi li se o prvim uzrocima, prapočelima ili finalnim svrhama. Jednako tako, kako je već rečeno, naša istraživanja ne mogu imati pretenzije na apsolutnost, nego samo na relativnost s obzirom na našu organizaciju i našu situaciju. Ova relativnost naših spoznaja proizlazi dakle odatle što su sve to fenomeni ne samo individualni, nego jednako tako ili naročito socijalni, jer oni proizlaze iz kontinuirane i kolektivne evolucije čiji su svi elementi i sve faze bitno povezani. Ako se dakle "priznaje da naše spekulacije moraju uvijek zavisiti od različitih bitnih uslova naše individualne egzistencije, mora se također prihvatiti, s drugog aspekta, da su one ništa manje podčinjene cjelini socijalnog razvoja, na taj način da nikad ne mogu dopustiti tu apsolutnu nepokretnost koju su pretpostavljali metafizičari."[182]

Time je pozitivan duh, po Comteovu mišljenju, isto tako udaljen od plitkog empirizma kao i od misticizma te se uvijek mora, na neki način, kretati između tih dviju kobnih opreka. Oslanjajući se, kao i znanosti, na invarijabilnost prirodnih zakona, "pravi pozitivni duh se sastoji naročito u tome da vidi da bi predvidio (à voir pour prévoir), da

180 A. Comte, *Discours sur l'Esprit Positif*, str. 26-28.

181 A. Comte, *Cours de philosphie positive*, tom IV, str. 279-280.

182 A. Comte, Discours sur l'Esprit Positif, str. 30. "Pozitivna metoda pisao je Comte u završnom šestom tomu svoga glavnog djela, nužno je, kao i teološka i metafizička metoda, kontinuirano djelo cijeloga čovječanstva, bez ikakva posebnog izumitelja." (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, tom VI, str. 603.)

proučava ono što jest da bi iz toga zaključio ono što će biti, prema općoj dogmi o invarijabilnosti prirodnih zakona."[183]

Comte nije bio, kao mnogi kasniji pozitivisti, mislilac koji je želio samo objasniti svijet. Još u mladosti je pisao svom prijatelju Valatu da se opredijelio ne samo za znanost, nego i za politiku. Reforma društva, zaustavljanje revolucije i ostvarenje jedinstva poretka i progresa, osnovna je ideja vodilja cjelokupne Comteove djelatnosti, jer je duhovna reorganizacija društva pretpostavka i njegove socijalne reorganizacije. "Red i progres, koje je antika smatrala kao bitno nespojive, sačinjavaju sve više po prirodi moderne civilizacije, dva jednaka neophodna uvjeta, čija intimna i nerazrješiva kombinacija odsad karakterizira i temeljnu teškoću i glavni izvor svakog istinskog političkog sistema."[184]

Nikakav se realni poredak ne može etablirati ni trajati ako nije kompatibilan s progresom; jednako tako niti progres ako ne teži konsolidaciji poretka. Sve ideje poretka potječu, prema Comteu, iz antičkoga teološkog i vojnog sistema. To je teološko razdoblje socijalne znanosti. Sve se ideje progresa izvode iz negativne filozofije, koja proizlazi iz protestantizma i u posljednjem stoljeću dobiva svoj završni oblik. To je metafizičko stanje politike. A različite klase, po svojim potrebama ili konzervacije ili poboljšanja stanja, preuzimaju te ideje.[185]

Cjelokupno je Comteovo djelo zato i posvećeno toj "duhovnoj reorganizaciji društva", za što je bilo potrebno stvoriti novu, pozitivnu filozofiju, koja će se zasnivati na cjelokupnom pozitivnom razvoju znanosti, i ujedno ispuniti značajnu prazninu, tj. zasnovati novu društvenu znanost – socijalnu fiziku ili sociologiju. "Mi smo dakle točno odredili u ovom predavanju, ne prema uzaludnim proizvoljnim spekulacijama, nego promatrajući kao predmet jednog istinskog filozofskog problema, racionalni plan koji nas mora neprestano voditi u proučavanju pozitivne filozofije. Kao definitivni rezultat, matematika, astronomija, fizika,

183 A. Comte, *ibid.*, str. 34. Inače, Comte navodi sljedeća određenja pojam "pozitivni": prvo, taj pojam označuje ono što je *realno,* za razliku od himeričkog; drugo, označuje razliku između *korisnog* i nekorisnog; treće, opoziciju između *sigurnog* i neizvjesnog; četvrto, opoziciju između točnog, *preciznog* i neodređenog; peto, riječ pozitivno označuje suprotnost negativnom, što je jedno od najeminentnijih svojstava moderne filozofije, tj. ne da ruši, nego da organizira. (Vidi A. Comte, *Discure sur l'Esprit Positif,* str. 84-86.)

184 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom IV, str. 17. On je ne samo tvrdio da "vidjeti znači i predviđati", nego da znanost znači i predviđanje, a iz predviđanja proizlazi akcija. U drugom je predavanju pisao: "Ukratko, *znanost, odatle predviđanje; predviđanje, odatle akcija:* takva je veoma jednostavna formula koja izražava, na egzaktan način, opći odnos između znanosti i umjetnosti, uzimajući ta dva izraza u njihovu totalnom značenju." (A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom I, str. 51.)

185 Vidi A. Comte, *ibid.*, str. 20-21.

kemija, fiziologija i socijalna fizika: takva je enciklopedijska formula, između velikog broja klasifikacija koje sadrže šest fundamentalnih znanosti, koja je jedino logički u skladu s prirodnom i nepromjenjivom hijerarhijom fenomena."[186]

Njegova socijalna fizika ili sociologija dobrim dijelom jest i filozofija historije, kao što smo mogli u cijelom ovom prikazu vidjeti, jer koncepcija socijalne statike i socijalne dinamike, a zatim ideja o tri glavna stadija razvoja čovječanstva, čini bitni sadržaj toga dijela pozitivne filozofije. Socijalna statika je znanost o društvu promatrano kao *red*, a socijalna dinamika je znanost o društvu promatrano kao *progres*.

Još je u svom prvom predavanju 1926. godine Comte govorio kako ne treba posebno dokazivati da ideje vladaju svijetom i da ga potresaju ili, drugim riječima, da sav društveni mehanizam počiva u krajnjoj liniji na mišljenjima. Također je držao da ne treba posebno dokazivati da velika politička i moralna kriza tadašnjeg društva proizlazi iz intelektualne anarhije. Ljudi se razlikuju s obzirom na različita osnovna načela kojima se rukovode i sve dotle dok ljudi ne budu jednodušno prihvatili izvjestan broj općih ideja koje omogućuju stvaranje jedne zajedničke društvene doktrine, sve dotle će stanje nacija biti revolucionarno usprkos raznim palijativnim političkim mjerama. To bi omogućilo i stvaranje odgovarajućih zajedničkih institucija pomoću kojih bi se bez većih potresa uklonio najveći nered.

Nakon dvadesetak godina, Comte je, završivši svoj *Kurs pozitivne filozofije* i izgrađujući *Kurs pozitivne politike*, a u međuvremenu doživjevši i sentimentalnu kratkotrajnu vezu s Clotildom de Vaux, koja je ostavila duboke emotivne posljedice, držao da je svojom pozitivnom filozofijom ostvario takvu jednu zajedničku društvenu doktrinu i da se na temelju nje može završiti s revolucijama i zasnovati novi pozitivni moral i pozitivnu politiku.

Taj novi moral je altruizam, život za drugog, te ljubav i sa socijalnog i s individualnog stajališta mora biti pravilo našega života. Isto je i s religijom, koja je u evoluciji humaniteta, toga Grand Etre kako ga Comte naziva, najvažniji faktor. Ako se želi izaći iz ove anarhije duha i poretka, treba stvoriti novu religiju, novo duhovno jedinstvo. To je religija

186 A. Comte, *Cours de philosophie positive,* tom I, str. 88. Comte je držao, isključujući tada Saint-Simona s kojim je prekinuo sve odnose, da "nakon Montesquieua, jedini važan korak što ga je dosad učinila fundamentalna koncepcija *sociologije* pripada slavnom i nesretnom Condorcetu," (*Cours de philosophie positive,* tom IV, str. 185), koji je u svom sjajnom djelu o razvoju ljudskog duha, kaže Comte, mnogo toga dokučio, svakako i pod utjecajem slavnog prijatelja Turgota. A u bilješci na istoj strani kaže da uvodi taj novi termin "sociologija" za ono područje što ga je nazivao socijalnom fizikom (str. 185).

humaniteta, čovječanstva kojoj je pozitivna filozofija teorijska osnova, a pozitivni moral i politika cilj. Ljubav, dakle, kao princip, red kao osnova, progres kao cilj – to su osnovne naznake rješenja tadašnje socijalne zagonetke.

U svom već pomalo mističnom zanosu osnivanja nove religije čovječanstva, koja je, nota bene, ostavljala socijalne odnose gotovo netaknute, u čemu se Comte pokazuje kao konzervativni građanski republikanac, nije mogao izbjeći sastavne elemente svake religije: dogmu, kult i režim. Kao dogma služila je Comteova koncepcija historijskoga i individualnog razvoja u tri stadija.[187] Kult je obilovao mnogim analogijama s kršćanskom religijom, samo što je njezina transcendencija svedena na socijalne fenomene. Tako anđeli čuvari postaju žene (majka, supruga, kćeri, sestre itd.), uvode se razni drugi oblici kulta (kućni, javni), svečanosti, komemoracije itd. Godina sa svojih trinaest mjeseci, pri čemu su svaki mjesec i dani posvećeni ženi, svećenstvu, proletarijatu itd. kao i pojedinim ličnostima, među kojima nema onih ličnosti koje su razarale i stvarale anarhiju poput Nerona, Robespierrea ili Napoleona. I konačno, Comte je svojom sistematičnošću razdijelio sve velike države na manje pokrajine s ne više od 300 000 obitelji i s organizacijom pozitivne Crkve, svećenstvom i odgojem u duhu pozitivne filozofije, striktno određenim od najranije mladosti do kasne starosti. S ovom posljednjom fazom, pozitivno-religioznom, konzervativnom i antidemokratskom – jer Comte za razliku od mnogih građanskih demokrata i liberala pozdravlja puč Louisa Napoleona – odbija mnoge svoje prijatelje i učenike, te E. Littré i mnogi drugi izlaze iz njegova društva pozitivista.

Preko Comteova opsežnog i veoma sistematskoga filozofskog djela svakako se nije moglo olako proći. On pripada onim francuskim misliocima 19. st. koji su imali najširi međunarodni odjek. Mnoge su rasprave napisane o tome može li se Comtea držati osnivačem sociologije ili se to mora pripisati i drugim značajnim misliocima toga vremena, ponajprije Saint-Simonu, Proudhonu i Marxu. Bez obzira na to što je H. Gouhier u svojoj velikoj monografiji o Comteu podcjenjivao ulogu Saint-Simona u formiranju i Comtea i sociologije, pridružujem se mnogo više mišljenju E. Durkheima, J. Lacroixa i G. Gurvitcha koji su držali da je sociologiju kao znanost teško odvojiti od socijalno filozofskih i političkih radova i doktrina Saint-Simona, Proudhona i Marxa. Ali, ne samo

187 To je Comte već obznanio u svom proglasu za formiranje novog društva pozitivista, 8. III. 1848. Ono što je društvo jakobinaca stvorilo u prvoj kritičkoj fazi Revolucije, u drugoj fazi, organskoj, ovo društvo pozitivista mora imati devizu *Red i Progres*. A glavna doktrina ovoga novog društva je *Philosophie positive*. (A. Comte, *Le fondateur de la société positiviste, Oeuvres choisies d'Auguste Comte,* Izdao H. Gouhier, Pariz, str. 289-299.)

zbog toga što je prvi upotrijebio pojam "sociologije", nego i mnogim svojim analizama i prikazima socijalne organizacije, strukture i odnosa u svoja dva glavna djela o pozitivnoj filozofiji i pozitivnoj politici – Comte svakako zaslužuje da ga se uvrsti među osnivače moderne sociologije.

Kako je Comteova filozofija, a pogotovo socijalna fizika, tj. sociologija dobrim dijelom i filozofija historije, s obzirom na naš predmet istraživanja mnogo je važnija ocjena tog dijela Comteove teorijske djelatnosti. I u vezi s ovom problematikom postoje mnogi pokušaji uspoređivanja Comteove i Fichteove, naročito Hegelove filozofskohistorijske koncepcije, kao i Marxove. Već sama trijadičnost koncepcije cjelokupnoga historijskog razvoja kod Hegela i Comtea govori barem o nekoj sličnosti i mogućem utjecaju. Međutim, zna se da Comte nije poznavao, osobito u rano vrijeme koncipiranja svoje ideje o tri stadija, Hegelov filozofski sistem, i da cjelokupna filozofska zgrada kod jednoga i kod drugoga počiva na drugačijim osnovama. Oba su ova sistema ujedno historijski istodobna. Ali dok Hegel stvara svoju filozofiju historije na tradiciji njemačkoga klasičnog idealizma, tj. transcendentalne filozofije, Comte stvara svoju koncepciju ponajprije na tradiciji francuskoga prosvjetiteljstva. Dok je kod prvoga zato bitna osnova historijskog kretanja i razvoja dijalektika objektivnog duha, koji je "napredovanje u svijesti o slobodi", kod drugoga je osnova razvoj čovjekovih spoznaja, jer "ideje vladaju svijetom", što je bila deviza francuskih mislilaca. Zato se i "kraj povijesti" nužno razlikuje kod ova dva mislioca, kao i moguće interpretacije tih zaključaka.[188]

Usporedba s Marxom može jednao tako biti više parcijalna i nebitna. Marxov uvid u totalitet historijskih procesa bio je u svakom slučaju mnogo dublji od Comteova, pa se Marx nije mogao zadovoljiti tako jednostavnim objašnjenjem razvoja historije ponavljanjem prosvjetiteljskog stava o idejama koje vladaju svijetom. Bez obzira na to što je Comte, kao i neki francuski prosvjetitelji, uviđao i značenje materijalnoga,

188 To je dobro formulirao I. Fetscher u svom predgovoru Comteovu djelu *Discours sur l'Esprit Positif*: "Njegova filozofija historije je filozofija znanosti i njihovih prethodnih oblika. Gouhier je zato naziva 'philosophie de l'histoire de l'esprit à travers les sciences'. Cijela ostala historija ovisi o toj historiji znanosti: 'les idées gouvernent le monde'. Ali dok kod Hegela ideja glasi 'napredak u svijesti o slobodi', kod Comtea glasi: 'napredak u pozitivnoj spoznaji'. Zato je 'kraj povijesti' kod Hegela postignut, kad je došla do izražaja potpuna svijest o slobodi, znanje o identitetu subjektivnog duha (individuuma) i objektivnog duha (države). Kod Comtea, kad su sve znanosti postale pozitivne i time sva područja bivstvovanja podvrgnuta znanstvenom upravljanju." (Iring Fetscher, *Einleitung, Rede über den Geist des Positivismus,* Hamburg 1979, str. XXIV.)

ekonomskog faktora u funkcioniranju i razvoju društva, njegova spoznaja o tim odnosima i idejama određenoga društva daleko je zaostajala za Marxovim mislima. Marx je bio, kao što ćemo još vidjeti, duboki dijalektičar, Comte evolucionist i pozitivist koji najčešće nije otišao dalje od pojave deskripcije određenih historijskih fenomena. Zato je prvi i bio pobornik revolucije, kao korjenite društvene promjene, a drugi je zazirao od nje i nastojao pacificirati uzavrelu situaciju u Francuskoj i Evropi toga doba. Njihovi su se humanistički ciljevi i ideali u velikoj mjeri poklapali, ali su putove do njihova ostvarenja zamišljali sasvim drugačije. Comte je, na kraju, branio građanski status quo, posvećujući položaj klasa kakav je postojao i ne priznajući pravo eksploatiranih da teže za socijalnom promjenom. Marx nije imao iluzije da je klasno građansko društvo najviši mogući oblik ljudske egzistencije i revoluciju proglasio permanentnom sve do prevladavanja klasne strukture društva i ovakve podjele rada.

Zbog svih ovih razloga, Comteova svestrana i široka razrada koncepcije o tri stadija individualnoga i historijskoga razvitka označuje interesantan pokušaj objašnjenja historijskog determinizma. Ali, s obzirom na nedostatke koje sam već spomenuo, da ne navodim sve moguće kritičke objekcije, počevši od R. Flinta pa do G. Mosce, M. Schelera, K. Löwitha, L. Lévy-Bruhla, Th. Adorna, O. Massinga i mnogih drugih, Comteova filozofija historije nije zadugo preživjela svoga autora. Još za Comteova života, upravo nedugo nakon završetka njegova djela o pozitivnoj filozofiji, Marx je u prvoj polovini četrdesetih godina izgrađivao novu i dublju koncepciju čovjeka i historije.

Ono što je kod Comtea bilo najtrajnije i što je imalo najširi utjecaj u razvoju filozofije, bila je njegova ideja i koncepcija pozitivizma. Dovođenje filozofije u korealciju s ostalim znanostima, osobito prirodnim, bilo je poznato u tradiciji evropske moderne filozofije. Tu težnju za "znanstvenošću" filozofije, koja bi se na taj način riješila "metafizičkih spekulacija" i nerješivih pitanja i problema, prihvaćali su mnogi filozofi posljednjih stotinjak godina i idealističke i materijalističke provenijencije. A osobito oni koji su se upuštali u filozofska razmatranja s terena pojedinih prirodnih znanosti – posebno matematike, fizike i kemije, (Bolzano, Mach, Avenarius, bečki pozitivistički krug i dr.). Sigurno je, po mom mišljenju, da se rezultati razvoja ljudskog duha na području prirodoznanstvene spoznaje i na području filozofskih spoznaja moraju u izvjesnoj mjeri i prožimati, oplođivati i da ne mogu biti trajnije u diskrepanciji. Ali pozitivistička teza o tome da se jedino mogu istraživati zakoni fenomena, a da je gotovo sve drugo metafizika, bila je i ostala suviše redukcionistička da bi zadovoljila uzlete i ambicije ljudskoga duha i neiscrpnu čovjekovu imaginaciju.

Jules Michelet

Među ličnostima francuskoga kulturnog života u prvim decenijima 19. stoljeća, koje su ostavile dubljeg traga u javnom životu, a tako i svojim razmišljanjima o historiji, potrebno je svakako istaći *Julesa Micheleta* (1798–1874), jednog od najznačajnijih historičara Francuske i Evrope u tom stoljeću. Rođen je u Parizu u siromašnoj građanskoj obitelji. Otac je imao malu tiskaru u kojoj je radila cijela obitelj, pa i mali Jules, da bi se nekako prehranila. U početku nije pohađao nikakvu školu, nego je samo kod staroga jakobinca, Helota, uočio gramatiku i latinski. Roditelji ga, unatoč siromaštvu, upisuju kad je imao dvanaest godina u treći razred Collège de Charlemagne u kojemu se u početku nije ugodno osjećao. Đaci iz bogatijih obitelji rijetko imaju razumijevanja za svoje siromašnije kolege, pa je i Michelet morao otrpjeti mnoga zadirkivanja i ismijavanja. "Bio sam upravo", kao što je pisao u svojoj kratkoj biografiji, "među njima kao sova usred dana, sav zastrašen."[189] Shvatio je, kako sam kaže, da se smiju njegovu siromaštvu. Ali je zato Michelet svojom snažnom voljom i izvanrednim talentom ubrzo nadoknadio sve ono što mu njegov socijalni položaj dotad nije omogućavao. Postaje jedan od najboljih đaka škole te se nakon položenog doktorata 1819. godine, osamostaljuje kao predavač u jednom koledžu.

Polovinom dvadesetih godina V. Cousin ga upozorava na G. Vica, kojega Michelet s oduševljenjem prevodi i piše raspravu, na temelju čega, kao i djela *Précis d'histoire moderne*, postaje profesorom na École normale, a 1838. i na Collège de France. Kod Cousina upoznaje E. Quintea, s kojim ga veže prisno prijateljstvo sve do smrti, i koji u isto vrijeme prevodi poznato Herderovo djelo o filozofiji historije.[190] Vico i Herder u svakom pogledu utječu na Micheletove koncepcije o historiji, pa i sam piše kako ga je naročito inspirirala Vicova misao da je historija djelo čovjeka.

Michelet je dijelio sudbinu tadašnjih liberala i demokrata koji su, u većini slučajeva, pripadali progresivnom krilu romantičarskog pokreta i ujedno osjećali potrebu za političkom reformom. U tom momentu, pisao je Michelet, "svi smo mi više ili manje romantičari. To je bolest koja je u zraku koji udišemo. Sretan je onaj koji je na vrijeme stekao zdrav

189 Jules Michelet, *Autobiographie* i *Introduction à l'histoire universelle*, Pariz 1930, str. 51. Ovo je prvi svezak izdanja "Bibliothèque Larousse" pa ću u daljnjem citiranju navoditi samo djelo koje citiram, a ne oba naslova.

190 Cousin je u već citiranom djelu pisao da je "sretan što je ohrabrio svoja dva mlada prijatelja, gospodu Micheleta i Quineta, da Francuskoj podare Vica i Herdera." (V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la pilosophie,* Pariz 1847, str. 253.)

razum i prirodnost da se suprotstavi."[191] S velikim simpatijama prati borbu liberala Benjamina Constanta de Rebecquea, Royera Collarda, Manuela, Bavouxa i drugih protiv ultrarojalističke reakcije koja je nastojala što više ograničiti i one slobode koje je *Povelja* garantirala. Treba imati na umu da je u to doba sloboda štampe bila veoma ograničena, da niti jedan list nije mogao izlaziti bez odobrenja kralja i da je osobna sigurnost bila također smanjena. Zato je Michelet oduševljeno prihvatio pobunu naroda protiv les Ordonnances i Polignacova ministarstva, srpanjsku revoluciju 1830. za koju je nešto kasnije napisao da je pokazala "prvi model revolucije bez heroja i bez vlastitih imena."[192]

U to doba započinje Michelet objavljivanjem prve sveobuhvatne historije Francuske, *Histoire de France*, koja u konačnoj redakciji krajem šezdesetih godina doseže 17 tomova. Uz taj naporni rad u četrdesetim godinama radi i na historiji Francuske revolucije (*Histoire de la Révolution française* u 7 tomova), drži poznata predavanja u kojima su također njegova ljubav za narod, strast za slobodom i oduševljenje Francuskom revolucijom snažno utjecali na slušaoce. Michelet je bio ličnost koja je svojim demokratskim i slobodarskim uvjerenjima kao i poštenjem preko predavanja na Sveučilištu i Collège de France odgajala generacije u istom takvu duhu. Nikad se ne može točno procijeniti doseg takva intelektualnog djelovanja. Slušaoci koji dalje prenose ta intelektualna uzbuđenja i spoznaje sliče samo onim prvim valovima koji se šire u jezeru od bačena kamena. Nikad se točno ne može ustvrditi koliko su pojedini historijski pomaci, pa i prijelomi, dugovali ovim velikim ljudima i njihovu pisanom i usmenom djelu.

Neposredno prije revolucije 1848. godine, ministar de Salvandy je suspendirao prvo predavanje E. Quineta i Mickiewicza, a zatim i Micheletova, no veljačka je revolucija to ubrzo anulirala. Michelet je doživio teže razdoblje u svom životu nakon puča Louisa Bonapartea (Napoleona III), kada mu je bila oduzeta katedra i kad je bio lišen svih drugih funkcija, jer kao demokrat nije htio potpisati lojalnost uzurpatoru. Zbog materijalnih teškoća napušta Pariz, a 1853. odlazi u Italiju na oporavak. Nakon oporavka vraća se u Francusku te od 1855. do 1867. nastavlja i završava daljnjih jedanaest knjiga svoje monumentalne *Historije Francuske*. U tim kasnim godinama prijateljuje i s mlađim poznatim ličnostima francuske kulture: E. Renanom, H. Taineom, G. Flaubertom, braćom Goncourt i drugima.

Ogorčen invazijom Nijemaca nakon Sedana, odlazi ponovno u Italiju, a nakon zbivanja za vrijeme Komune dobiva apopleksiju. Svejedno

191 J. Michelet, *Autobiographie*, str. 84.

192 J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Pariz 1930, str. 229.

je svojom golemom energijom uspio napisati još tri sveska *Historije XIX vijeka*. Umire 1874. u Hyèresu.

Michelet je prvenstveno bio historičar i na tom je području ostavio zaista velebno i impozantno djelo. Ali ga je jednako tako privlačila filozofska misao te je čak držao, mislim s punim pravom, da bi svaki historičar morao imati smisla i za teorijsko, sintetičko razmišljanje o historiji. Uza sve to Michelet je bio veoma osjećajan čovjek te je njegov golemi opus obogaćen i mnogim esejima o narodu, ljubavi, ženi, pticama, moru, planinama itd. Sam je pisao u svojoj autobiografiji da je "srce najčešće, kod mene, polazište mojih misli. Ono oplođava moj duh."[193]

Još u mladosti, potaknut i Vicovim i Herderovim filozofskohistorijskim razmatranjima, a svakako i pod utjecajem tadašnjih francuskih mislilaca koji su se bavili tim problemima (Cousin, Comte, Saint-Simon i dr.), Michelet je 1831. godine objavio spis *Introduction à l'histoire universelle* u kojemu je iznio svoje poglede na to eminentno čovjekovo djelo. Progresivna građanska misao druge polovine 18. i prve polovine 19. stoljeća na različite je načine varirala jednu te istu i ujedno bitnu temu o slobodi. I Michelet pridonosi toj osnovnoj temi svojim razmatranjima koja su interesantna i zato što potječu od čovjeka velike historijske erudicije. "*Sa svijetom*, tako započinje Michelet svoje djelo, započeo je rat koji će završiti sa svijetom, i ne prije: rat čovjeka protiv prirode, duha protiv materije, slobode protiv fatalnosti. Historija nije ništa drugo nego pripovijest o toj neprestanoj borbi."[194] Ova fatalnost, koju Michelet shvaća kao sve ono što je prepreka slobodi, kao da je osvojila znanost i svijet. Ona se pomalo etablirala u filozofiji i historiji. Sloboda je intervenirala u društvu te je vrijeme da intervenira i u znanosti. Ako ovaj razvoj postigne svoj cilj, "historija bi se pokazala kao vječni protest, kao progresivan trijumf slobode."[195]

Ta borba za ostvarenje slobode jest vječna, ali je važno da sloboda napreduje bez obzira na teškoće i opiranja. Bez sumnje je da i sloboda ima svoje granice; pogledajmo, kaže Michelet, kako teško može djelovati priroda na čovjeka. Ali borba za slobodu traje, ona sačinjava dostojanstvo čovjeka i samu harmoniju svijeta. I ona će trajati dok god se ljudska volja bude opirala utjecaju rase i klime, dok god jedan Byron bude mogao otići iz industrijske Engleske da bi živio u Italiji i umro u Grčkoj ili dok god budu francuski vojnici, u ime slobode svijeta, logorovali ili prema Visli ili prema Tiberu. "Ono što nas mora obradovati u toj borbi bez kraja, to je što nam je u cjelini igra sklona. Od dva protivni-

193 J. Michelet, *Autobiographie*, str. 72.

194 J. Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, str. 189-190.

195 J. Michelet, *ibid.*, str. 190.

ka jedan se ne mijenja, drugi se mijenja i postaje sve jači. Priroda ostaje ista, dok čovjek svakim danom nju nadjačava. Alpe se nisu povećale, a mi smo probili tunel Simplon. Val i vjetar nisu manje kapriciozni, ali parobrod siječe val, a da se ne obavještava o kapricu vjetrova i mora."[196]

Kad idemo od istoka prema zapadu, od Indije prema Francuskoj, vidjet ćemo da se fatalna moć prirode umanjuje na svakoj postaji i utjecaj rase i klime postaje manje tiranski. Na početku, u Indiji, čovjek je prosterniran svemoći prirode. Posvuda vladaju neproporcionalne snage, čovjek se pod teretom prirode i ne pokušava boriti, on joj se predaje bez uvjeta. Ili bježi prema zapadu tako da od Perzije započinje progresivno oslobađanje ljudske slobode. "Perzija je početak slobode u fatalnosti."[197]

Perzija je ujedno velika cesta po kojoj se kreću i sukobljavaju mnogi narodi, Tatari s jedne i Arapi s druge strane. Zato se i ne grade solidne kuće, nego od opeka. Hrana se ne čuva, te tako, u svom prvom poletu, ljudska djelatnost postaje obeshrabrena i protječe u indiferenciji. Čovjek traži svoj zaborav u pijanstvu, ali je ono hotimično. Perzijanac nalazi u hladnom opijumu snove fantastičnog života, kao i odmor od smrti.

Ali, ljudska sloboda ne umire, nego slijedi svoj put od Egipta preko Judeje. Egipat je dar Nila, i zato je čovjek od početka bio pobijeđen od prirode. Sloboda je, međutim, ipak našla mogućnost da se iskaže. Egipat, kao i Indija, povezali su je s dogmom o besmrtnosti duše. "Ljudska ličnost, otjerana s ovoga svijeta, dočepala se drugog."[198] A pokatkad, kao što je slučaj kod braće Keopsa i Kefrena, ona se i u ovom životu digla protiv tiranije bogova. Jer, piramide, kao "najveći spomenik ovog fatalnog svijeta Egipta protest su čovječanstva."[199]

Michelet je držao da u pogledu čovjekova razvoja određene zemlje, poput Evrope, imaju po svojoj razuđenoj konfiguraciji i klimi, prednost pred drugim kontinentima, kao što bolja artikuliranost viših životinja i čovjeka omogućuje bolje i različitije kretanje ili kao što kod jezika prednost ima onaj koji je bogatiji svojim mogućnostima gramatičkih oblika i bogatstvom riječi. "Evropa je slobodna zemlja: rob koji je obrađuje je slobodan; to je bio događaj za odbjeglo čovječanstvo Azije. U tom ozbiljnom svijetu Zapada, priroda ništa sama ne daje; ona nameće kao

196 J. Michelet, *ibid.*, str. 190.

197 J. Michelet, *ibid.*, str. 192. S obzirom na Indiju Michelet je poslije donekle promijenio mišljenje kad je 1863. god. imao priliku pročitati znameniti ep Ramajanu, o kojemu je oduševljeno pisao u svom eseju *La Bible de l'humanité* kao "bibliji dobrote".

198 J. Michelet, *ibid.*, str. 193.

199 J. Michelet, ibid., str. 193.

nužni zakon izvršavanje slobode. Trebalo se dobro zbiti protiv neprijatelja i oformiti tu stisnutu asocijaciju koju zovemo *grad*."[200]

Taj mali svijet, zatvoren unutar zidova, apsorbirat će u svom artificijelnom jedinstvu familiju i čovječanstvo. On će biti vječni rat protiv svega što je ostalo u prirodnom životu orijentalnog plemena. Sve ono što su npr. Pelazgi naslijedili i nastavljali od Azije u Evropi, Grci i Rimljani su razrušili. To se isto očitovalo u kasnijim borbama Grka protiv Azijata i Rimljana protiv barbara. Ukazujući na ograničenja Grka, koji su sa svojim polisima bili nesposobni da se ostvari Aleksandrov san da svijet postane grad, a njegova falanga citadela, Rim je svojim zidinama obuhvaćao i spajao dva grada, dvije rase, etruščanske i latinske, svećeničke i herojske, orijentalne i zapadne, patricije i plebejce, "zemljišno vlasništvo i pokretno vlasništvo, stabilnost i progres, prirodu i slobodu."[201]

Ukazujući na daljnje karakteristike Rima, Michelet drži da Rim nije nikad bio ekskluzivan svijet. U unutrašnjosti se on pomalo otvarao plebejcima, a vani Latiumu, Italiji i svim provincijama. U Rimu postoji adoptiranje u porodicu, građana u grad i na kraju cijelih gradova u municipije. "I tako, dok se grčki grad, kolonizirajući, ali nikad adoptirajući, raspršio i morao, s vremenom, umrijeti od iscrpljenosti, Rim dobiva i gubi regularnošću jednog živog organizma; on usisava, ako smijem tako reći, latinske narode, Sabinjane, Etruščane, i, postavši Rimljani, on ih pušta van u svoje kolonije."[202] Rim je mislio da ostvaruje djelo čovječanstva, vječni i univerzalni grad. Ali se ipak prevario, kao i Aleksandar. Barbari, kršćani, robovi protestirali su, i to osporavali svaki na svoj način, da Rim nije grad svijeta, i na kraju razrušili tu lažnu jedinstvenost.

Michelet već dobro uočava da je ključ problema bio u razvoju ili stagnaciji materijalne proizvodnje, industrije. Herojski svijet Grčke i Rima, ostavljajući umijeća ruku pobijeđenima, robovima, "nije daleko nastavio tu pobjedu čovjeka nad prirodom koju zovemo industrija."[203] Stare proizvođačke rase, Pelazgi i druga plemena, propali su; poslije i mnogi

200 J. Michelet, *ibid.*, str. 195. Značenje grčkog polisa za sudbinu Evrope Michelet je ocijenio u svom kasnijem spisu iz 1864. god. na sljedeći način: "Veliki događaj ovog svijeta, neusporediv, to je pobjeda kod Salamine, vječna pobjeda Evrope nad Azijom. Činjenica golemog značenja, pred kojom sve iščezava. Čitamo i ponovno čitamo, a da se nikad ne zasitimo, Plateja, Maraton, Salamina, uvijek s ushićenjem, s istim elanom radosti. Ne bez razloga. To je naše rođenje." (J. Michelet, *La Bible de l'Humanité, L'Humanité,* Bibliothèque Larousse, tom V, Pariz 1930, str. 137.) To je razdoblje kada započinje po Micheletu evropski duh, a može se reći i ljudski duh u svojoj suverenoj slobodi. Pobjeda nad Azijom osigurala je svjetlo kojim je bila obasjana i sama Azija.

201 J. Michelet, *ibid.*, str. 197.

202 J. Michelet, *ibid.*, str. 198.

203 J. Michelet, *ibid.*, str. 198.

drugi donji slojevi kod samih pobjednika. Oni koji su imali dobivali su još više, a oni koji nisu imali dobivali su sve manje "ako industrija ne postavi most nad ponorom koji dijeli siromašne i bogate. Ekonomija je preferirala rad robova, to jest stvari, radu ljudi; ekonomija je gledala u tim stvarima samo stvari; ako su one propale, gospodar ih je ponovno jeftino kupio i pritom još dobio."[204] Razni su narodi opskrbljivali te gramzive zemlje, ali se rak ropstva malo pomalo širio i na kraju ga nitko nije mogao više prehraniti. Tako je depopulacija započela praviti mjesto barbarima koji su ubrzo došli na tržnicu Rima, ali slobodni i naoružani da osvete svoje pretke.

Ali još prije te materijalne disolucije carstva, moćna moralna disolucija zbivala se unutar njega. Grčka i Orijent, za koje su Rimljani držali da su ih pokorili, osvojili su i podvrgli Rim. Njihovi bogovi, literatura, filozofija i jezik pokazivali su superiornost nad rimskim duhovnim manifestacijama. A zatim se rađa kršćanstvo koje nezadrživo ruši stare institucije i stare oblike života i mišljenja. "U areni koloseuma susreli su se kršćanin i barbarin, reprezentirajući slobodu za Istok i za Zapad. Mi smo se rodili iz njihova sjedinjenja, i mi, i sva budućnost."[205]

Prvi barbari nisu promijenili Rim. Tek Franci ostvaruju dublje promjene. Od robova postaju kmetovi, što je bio daljnji stupanj oslobođenja čovječanstva. Ovo razdoblje ostavlja Evropi aristokraciju: svećeničku, feudalnu – okrunjenu papom i carem. "Čudesan sistem u kojem su se organizirali i suprotstavili carstvo Boga i carstvo čovjeka. Materijalna sila, tijelo, nasljednost, u feudalnoj organizaciji; u Crkvi riječ, duh, izbor. Posvuda sila, a u središtu duh, duh koji dominira silom."[206] To je razdoblje osvajanja i prekrajanja evropskog tla, vjerskih zanosa i križarskih ratova, gradnje velebnih katedrala i isposništva itd. Ali, tada nastaju i legisti, ljudi zakona te trgovci kao vjesnici novih gradova i komuna. To je značilo novu pobjedu slobode i pravde, progresivni trijumf čovjekova *ja*. Herojski princip svijeta – sloboda – dugo vremena prokleta i zamijenjena fatalnošću, pojavila se pod svojim pravim imenom. "Čovjek je prekinuo malo pomalo s prirodnim svijetom Azije, i ostvario sebi industrijom, istraživanjem, jedan svijet koji se uzdiže iz slobode. On se udaljio od boga-prirode fatalnosti, ekskluzivnog i maćehinskog božanstva koji je izabrao među svojom djecom, da bi došao do čistog boga, boga duše, koji više ne razlikuje čovjeka od čovjeka, i otvara svima, u društvu, u regliji, jednakost ljubavi i očinskog srca."[207]

204 J. Michelet, *ibid.*, str. 199.

205 J. Michelet, *ibid.*, str. 201.

206 J. Michelet, *ibid.*, str. 202.

207 J. Michelet, *ibid.*, str. 203-204.

Kako se ostvario u Evropi ovaj proces oslobađanja, pita se Michelet. Koji je udio u tome pojedinih država, Francuske i Italije, Engleske i Njemačke. Svijet je, nakon Grčke i Rima, izgubio ono jedinstvo koje daje tako jednostavan i dramatičan pečat antičkoj historiji. Moderna Evropa je kompleksan organizam te se može razumjeti samo iz uzajamnih odnosa dijelova, a i sam dio ovisi uvijek o cjelini.

Opisujući geografsku i političku strukturu Evrope, Michelet pokušava ocrtati karakter i psihologiju pojedinih spomenutih velikih naroda. Navodimo samo nekoliko primjera takve analize kakvih je u to vrijeme nacionalnog buđenja bilo podosta, pri čemu su historičari i literati pojedinih nacija uglavnom u svojoj naciji gledali glavni zalog evropske budućnosti. Michelet je mislio to isto s obzirom na svoju naciju i domovinu, ali je pokušavao i drugima pridati vrijednosti za koje je držao da su se pokazale tokom historije. Sigurno pod utjecajem oduševljenih opisa Njemačke i njezina duha od strane Mme de Staël, i Michelet visoko uzdiže karakter njemačke nacije čiji se genij, po njemu, prvo istaknuo u feudalnoj odanosti, zatim u ljubavi i poeziji te u odricanju i dubokom dezinteresmanu njemačkoga genija. Njemačka je, po njegovu mišljenju, Indija Evrope, prostrana, nejasna, plodna kao i njezin bog panteizma. Michelet govori o njezinoj rascjepkanosti, feudalnim državama i slobodnim gradovima, Lutheru i Boehmeu, Kantu, Jacobyju, Fichteu, Hegelu i Goetheu.

Kod Talijana Michelet više naglašava individualnost i nepostojanje odricanja, samozataje kao kod Nijemaca. Odatle i drugačiji odnos prema Bogu i svijetu. "Talijanski genij je strastven, ali strog genij, stran neodređenim simpatijama. To nije prirodni svijet familije, plemena, to je umjetni svijet grada."[208] Talijan se zatvara u zidine svojih gradova i tu vlada, daleko od prirode, harmonija i ritam civilnog života, prava i jurisprudencije.[209]

U evropskim zemljama postoji protivnost različitih rasa, ali nikad intimna fuzija. Križanje rasa, miješanje suprotnih civilizacija, najmoćniji je pomoćnik slobode. Kod toga se neutraliziraju različite fatalnosti. Evropa je najmanje fatalna, najslobodnija i najljudskija; a u njoj opet Francuska. Daje opis Francuske, posebno njezina centra Pariza, koji je

208 J. Michelet, *ibid.*, str. 211.

209 O Italiji je Michelet npr. pisao: "Okružen prirodom u dolinama Apenina, izoliran slabo plovnim rijekama, on se još zatvara u zidine. On ovdje vlada daleko od prirode u mramornim palačama, gdje živi od harmonije, ritma i broja; ako izađe, to je zato da si izgradi u svojim *villas* vrtove od kamena. A ponajprije je okarakteriziran harmonijom civilnog života, zakonima, jurisprudencijom. Nakon toliko invazija barbara, nerazrušivo rimsko pravo opet se pojavilo u Bologni i u cijeloj Italiji." (J. Michelet, *ibid.*, str. 211.)

dao toliko značajnih pojedinaca, nekoliko papa, velikih teologa i pisaca itd., zaključujući da je demokratski genij bio oduvijek bitna karakteristika Francuske. "Demokratski genij Francuske nije od jučer. On se pojavljivao konfuzan i taman, ali ne manje realan, od prvih početaka naše historije."[210]

Zatim govori o Engleskoj kao suprotnosti Francuske, gdje je i započela moderna sloboda. "Bez sumnje engleski heroizam je započeo modernu slobodu. U svim zemljama, prvo s aristokracijom, heroizmom, zanosom ljudskog ja, čovjek se oslobodio autoriteta. Ratničke aristokracije i ikonoklasti Perzije i Rima pojavili su se kao pravi protestantizam nakon Indije i Etrurije. Tako započinje na ovom svijetu ono što svećenik naziva duhom zla, Sotonom, Ahrimanom, kritičkim i negativnim principom, *onaj koji uvijek kaže: Ne.*"[211]

Ipak heroizam još nije sloboda; herojski narod je Engleska, ali slobodan narod je Francuska. Francuzi, kao slobodarski narod, zainteresirani su za slobodu cijelog svijeta; čovječanstvo u njima vibrira, a srpanjska revolucija upućuje opet na izvanrednost i originalnost, a to je da je ona pokazala model revolucije bez heroja, jer je narod bio taj heroj.

Čovječanstvo se inače za Micheleta razvija uvijek kroz dekompoziciju prema kompoziciji, od analize prema sintezi. Danas smo, kaže Michelet početkom tridesetih godina, već četiri decenija u stadiju analize, dekompozicije. Treba biti strpljiv, jer će se stvar ipak jednom srediti.[212]

Oko Francuske se stvara sve ono što je pozitivno i progresivno pri čemu se moraju uzeti u obzir još i Italija i Španjolska. Ali, onaj tko želi spoznati sudbinu ljudskoga roda, mora produbiti genij Italije i Francuske. Rim je bio čvor goleme drame kojoj Francuska dirigira ponavljanje. I tako, završava Michelet ovaj svoj esej o filozofiji historije, "stojeći na vrhu Kapitola, mi obuhvaćamo, dvostrukim pogledom Janusa, i stari svijet koji tu završava, i moderni svijet koga naša domovina vodi odsad misterioznom stazom budućnosti."[213]

---

210 J. Michelet, *ibid.*, str. 223. Kod svih je ovih stajališta vidan proces definitivnog oblikovanja nacionalnih država, a time i nacionalne svijesti i osjećanja u Evropi. Mnogi filozofi i historičari, da ne govorimo o političarima, u svojim su nacijama gledali ili uzor razvoja evropske civilizacije ili budućnost Evrope i svijeta. To je došlo do izričaja kod Nijemaca već u njihovoj klasičnoj filozofiji (Fichte, Hegel i kasniji historičari od J. G. Droysena (1808–1884) do H. v. Treitschkea (1834–1896), u Engleskoj kod H. Th. Bucklea (1821–1862), Italiji kod V. Giobertija (1801–1852). Michelet je u ovom pitanju bio pod izravnim utjecajem F. Guizota koji je tu ideju razvio u svom djelu *L'Histoire de la civilisation en France,* u kojemu je Francusku stavljao kao paradigmu za historiju evropske civilizacije.

211 J. Michelet, *ibid.*, str. 226.

212 Vidi J. Michelet, *ibid.*, str. 230-231.

213 J. Michelet, *ibid.*, str. 234.

Michelet je, kako vidimo, bio rijedak historičar koji je uviđao da je za izučavanje historije potrebno imati i određene filozofske dimenzije za razumijevanje predmeta izučavanja. Potrebno je imati i određene kriterije u procjeni historijske empirije, u procjeni i kvalifikaciji historijskih snaga u njihovoj borbi i djelovanju. On ih je našao, poput mnogih drugih građanskih mislilaca 18. i 19. stoljeća, u fenomenu slobode i time pripada posljednjim građanskim misliocima koji su nastavljali na najbolje i u biti revolucionarne tradicije njihove klasične francuske i njemačke filozofske misli.

Svodeći prvenstveno taj proces rađanja slobode na borbu čovjeka protiv fatalnosti, pri čemu je priroda za njega bila glavna prepreka koju treba savlađivati, Michelet je suzio područje te ljudske i historijske drame, da bi je u samom praćenju generalnog toka historije proširio i obogatio spoznajama o društvenoj slobodi koja se ostvaruje ne samo u odnosu prema prirodi nego i unutar samoga društvenog organizma (oslobođenje robova, kmetova itd.). Jednako tako nije mislio da treba biti apologet građanskog poretka, jer je dobro vidio proturječja i krupne nedostatke u njegovoj strukturi, nego je i tu borbu za slobodu držao vječnom čovjekovom sudbinom.

U svom filozofskohistorijskom diskursu Michelet je ipak ostao bitno historičar, tj. djelo je pretežno posvećeno razmišljanjima o pojedinim narodima koji su pridonosili tomu temeljnom zakonu historije – oslobađanju čovjeka. Michelet je dakle pripadao onim slobodarskim misliocima i humanistima građanstva koji su, iako u granicama svoga društva koje je tek značajnije stupilo na historijsku pozornicu, kritički sagledavali i njegove nedostatke i ograničenja. Nisu bili njegovi apologeti, jer su i borbu za slobodu, kako smo vidjeli, držali trajnom i bez kraja.

U samom početku snažnije industrijske revolucije Michelet ukazuje i na njezine granice i nedostatke. Tako su strojevi, iako su čovjeku dali i donijeli tolike koristi, dali i "nesretnu sposobnost da ujedini snage a da nema potrebu da ujedini srca, da kooperira bez ljubavi, da djeluje i živi zajedno a da se ne poznaje; moralna moć asocijacije izgubila je sve ono što je dobila mehanička koncentracija."[214]

Rezultat je da je u društvu nastala ne indiferentnost, nego društvo koje aktivno radi da bude nesocijalno. Najveća od svih tih bijeda u kojima živimo jest bijeda duha. "Pod tim razumijem nevjerojatno neznanje gdje mi živimo, jednih u odnosu prema drugima, ljudi prakse isto tako kao i ljudi spekulacije."[215] A u svemu tome je najvažnije da ne

214 J. Michelet, *L'Humanité*, Pariz 1930, str. 41. Ovaj svezak sadrži njegove eseje o narodu, ljubavi, ženi, Bibliji čovječanstva i o našim sinovima. Citat je iz eseja o narodu.

215 J. Michelet, *ibid.*, str. 42.

nastojimo upoznati se, shvatiti što je čovjek, da ga vidimo drugačije a ne samo kao silu, broj. Sto puta sam, kaže Michelet, promatrao savršenu ignoranciju u kojoj svaka klasa živi u odnosu na drugu, ne vidjevši i ne želeći da vidi. Tako se mi, kultivirani duhovi, ne trudimo spoznati što je dobro u tom narodu. Svašta mu pridajemo i prigovaramo, zadržavajući se uglavnom na vanjskim stvarima, a ne vidimo veliko srce koje se često iza toga krije.

Oni opet ne mogu vjerovati da se energična duša može kriti iza toga slabašnog tijela. Oni se rugaju životu koji vodi učenjak, držeći ga besposličarem. Oni nemaju nikakvu ideju o snazi refleksije, meditacije. I tako se stvara nesporazum. "Oni ne shvaćaju snagu istraživanja, ustrajne refleksije, koju vrše pronalazači. Mi ne shvaćamo instinkt, inspiraciju, energiju heroja. To je, budite sigurni, najveće zlo svijeta. Mi se mrzimo, mi se preziremo, a to znači da se ne poznajemo."[216] Zlo je u srcu pa i lijek mora biti u srcu!

Charles Renouvier

U demokratskoj i slobodarskoj tradiciji francuske građanske filozofije istaknuto mjesto ima *Charles Renouvier* (1815–1903). Kao i svi progresivni francuski mislioci, i Ch. Renouvier je bio ne samo nastavljač mnogih ideja velike epohe francuskog prosvjetiteljstva nego je, poput nekih već spomenutih, bio i pod utjecajem genijalnog vizionara i humanista Saint-Simona i njegovih učenika.

Charles-Bernard-Joseph Renouvier rodio se u Montepelieru, rodnom gradu i njegova nastavnika u École polytechnique – A. Comtea, u imućnoj i naprednoj obitelji, u čijoj se biblioteci već u ranoj mladosti mogao susresti sa svim korifejima francuske revolucionarne prosvjetiteljske misli. Renouvierovi su bili jakobinci i filozofi, aktivni u Revoluciji, a i po majčinoj je liniji mogao pobliže upoznati janseniste koji nisu ni pomišljali priznati papinu bulu Unigenitus. Charlesov otac, Jean Antoine Renouvier, također je cijenio janseniste kao prvi napor za slobodom savjesti nakon poraza protestanata. Bavio se antikom, ali i Voltaireom i Rousseauom, a Napoleona je držao tiraninom i uzurpatorom, te se politici vraća ponovno tek za vrijeme restauracije. Pristalica je liberalne struje Benjamina Constanta i kao opozicionar je glasao za vrijeme ministarstva Polignaca za Adresu od 16. ožujka 1830. i bio član delegacije koja je prezentirala Adresu kralju Charlesu X, što je bio i neposredni uvod u srpanjsku revoluciju.

216 J. Michelet, *ibid.*, str. 42.

U takvoj se atmosferi razvija mladi Charles koji započinje školu u rodnom mjestu i nastavlja 1829. godine u Parizu u Collège Rollin. Tih nekoliko godina oko 1830. bilo je razdoblje snažnog uspona saint-simonizma čiji utjecaj nije izbjegao ni mladi Charles. Nakon smrti Saint-Simona (1825), njegov učenik Olinde Rodrigues s ostalima organizira list "Le Producteur" i inicira sastanke i predavanja u ulici Taranne i poslije u ulici Monsigny. Prvo je predavanje održano 17. XII. 1828, a stariji Charlesov brat Jules, tada također student, među prvima pristupa saint-simonistima.

Charles Renouvier je 1832. godine napustio Collège Rolin i nastavio studij u Collège Charlemagne, te se priprema za nastavak studija, po želji roditelja, u École Polytechnique. Godine 1834. primljen je u školu u kojoj je utjecaj saint-simonista bio velik. Đaci sudjeluju u demonstracijama i borbi protiv vlade koja nije ispunila obećanja od 1830. godine. U École Polytechnique je tada Comte bio repetitor analize, a đaci su bili oduševljeni njegovim predavanjima iz matematike. Renouvier još u školi čita prvi svezak Comteova glavnog djela (*Cours de philosophie positive*) i duboko ga se doimlju Comteovi pogledi na matematičku spekulaciju. Još i prije nego što je upoznao Kantovo djelo, Renouvier je filozofski tendirao prema svojevrsnom "fenomenizmu", pri čemu je Comteov pozitivizam bio odlučujući. U prvom svesku svoga glavnog djela i sam je priznavao da prihvaća "fundamentalnu formulu pozitivističke škole: redukciju spoznaje na zakone fenomena."[217]

Nakon završetka školovanja, trebalo je da postane mornarički oficir, ali Renouvier, već zahvaćen problemima vremena, posebno preko Saint-Simona, odustaje od tog poziva i posvećuje se izučavanju francuske i ostale evropske filozofije i socijalnih problema. Rezultat toga bavljenja su *Le Manuel de philosophie moderne* (1842) i *Le Manuel de philosophie ancienne* (1844) koji, međutim, nemaju nikakva odjeka. Jedino ga uočava Jean Reynaud, politehničar i stari saint-simonist, te ga poziva na suradnju u *Encyclopédie nouvelle* u kojoj su surađivali i mnogi saint-simonisti (H. Carnot, E. Charton, E. Pereire i dr.). U tom je razdoblju Renouvier još uvijek pod jakim utjecajem Saint-Simona. Ideje o boljoj organizaciji društva, izvjesni panteizam, humanizam i vjera u progres čovječanstva i novi humanizam još uvijek inspiriraju Renouvierovu djelatnost. Tada sluša i predavanja Micheleta i Quineta koji su bili u oštrom sukobu s klerom i klerikalizmom koji je pokušavao uvesti, kako smo već u prošlim poglavljima vidjeli, klerikalnu cenzuru. Iz tih preokupacija Renouvier piše 1848. godine *Le Manuel Républicaine de l'hom-*

217 Charles Renouvier, *Essais de Critique Générale, Premier Essai, Traité de Logique Générale,* Pariz 1875, str. XI.

me et du citoyen, kao član vladine komisije koju je osnovao ministar prosvjete H. Carnot nakon veljačke revolucije. Ovaj manifest, još uvijek prožet saint-simonističkim političkim idealima, dovodi i do pada H. Carnota.

Renouvier se i dalje bavi političkim pitanjima reforme društva i 1851. godine sudjeluje u pisanju publikacije *Organisation communale et centrale de la République, projet présenté à la nation pour l'organisation de la commune, de l'enseignement, de la Force publique, de la Justice, des Finances, de l'Etat*. Glavni je pisac bio Renouvier. Iako je Renouvier već manje socijalistički nastrojen nego prije, i u ovom su spisu vidljivi stari prosvjetiteljski i saint-simonistički utjecaji, a u kritici države i Proudhonova kritička razmišljanja o državi. Renouvier izbjegava polarizaciju društvo-individuum i traži sintezu obih. Cilj društva je sloboda individuuma i jednakost među njima. Ne treba reći – čovjek je rođen slobodan, nego čovjek hoće biti slobodan. Narod mora biti autor svojih zakona, a suverenu državu treba uništiti. I Renouvier postavlja pitanje direktne vladavine naroda, držeći također da profesionalnu vojsku treba zamijeniti općenarodnom. Privatno vlasništvo ostaje.

Drugi prosinca 1851. Pariz i Francuska doživljavaju coup d'Etat Louisa Bonapartea koji je mnoge francuske velikane duha nagnao na šutnju ili na progonstvo. Renouvier se povlači iz neposrednoga društvenog angažmana kao i mnoge druge kreativne ličnosti. To su bile razumljive reakcije takvih pojedinaca koji su bili svjesni da nije potrebno žrtvovati svoje goleme intelektualne potencije i svoja napredna, slobodarska stajališta momentalnom razvoju događaja kojima tada nisu mogli mijenjati tok. Oni nisu imali ambicije koristiti se psihologijom masa za upisivanje svoga imena u tu veoma hirovitu knjigu historije, jer su znali veoma dobro da mogu svoje stvaralačke sposobnosti realizirati na području kulture koje najeminentnije označuje čovjekov napredak, kreaciju i slobodu.

Renouvier napušta Pariz i boravi u blizini Fontainbleaua gdje radi na svom glavnom djelu *Essais de Critique Générale*. Prvi esej objavljuje 1854, a završni, četvrti, 1864. godine (*Logika, psihologija, filozofija prirode i filozofija historije*). U tom je razdoblju već bio dosta proširen utjecaj Kanta čiji kriticizam i fenomenalizam Renouvier usvaja, ali s nekim bitnim razlikama, što je i razumljivo kad imamo na umu njegov dotadašnji razvoj i utjecaje, osobito Saint-Simonov i Comteov.

Ponajprije Renouvier odbacuje Kantov koncept noumenona (stvari po sebi) i pretpostavlja mogućnost slobode u sferi fenomena. Kategorije također nisu za Renouviera apriorne forme razuma, nego zakoni fenomena. U svom prvom eseju o generalnoj logici Renouvier spoznaju svodi na reprezentaciju (predodžbe), a one se odnose na stvari; te stva-

ri kao predodžbu naziva činjenicama ili fenomenima. Reprezentacije i stvari stapaju se u treću – fenomen. U svom prvom eseju o generalnoj logici, Renouvier spoznaju svodi na reprezentaciju (predodžbe), a one se odnose na stvari; te stvari kao predodžbe naziva činjenicama ili fenomenima. Reprezentacije i stvari stapaju se u treću – fenomen. "Ja sam pokazao da je *princip spoznaje fenomen, i da su ciljevi spoznaje zakoni fenomena.*"[218] Kategorije su pri tome prvi zakoni spoznaje, fundamentalni odnosi koji određuju formu i reguliraju kretanje. Za razliku od Kanta, Renouvier utvrđuje devet kategorija, a kategorija relacije je prva i fundamentalna. U svom drugom eseju je također ustvrdio da su "kategorije opći zakoni reprezentacije."[219] Čovjek je tako izvjesno središte u kojemu se stječu kategorije, jer su one zakoni koji sadržavaju sve što čovjek spoznaje ili može spoznati.

Čovjeka možemo razmatrati s različitih stajališta: ako se u njemu gleda akt i svjesni uzrok – čovjek je volja; ako se u njemu vidi da slijedi tendenciju i kraj – čovjek je strast, a ako se u njemu sagledavaju refleksivne funkcije – čovjek je inteligencija.[220] Tako Renouvier postaje glava neokriticizma u Francuskoj, ali neokriticizma koji je doživio mnoge preinake na temelju svojevrsnih tradicija francuske filozofije. Nikada se u velikim evropskim nacijama, koje su najviše utjecale na duhovni razvoj Evrope, nisu značajne ideje jednostavno preuzimale u svom originernom obliku. Veliki mislioci su ih uvijek i preoblikovali na temelju vlastitih filozofskih tradicija tih velikih nacija, a zatim davali i svoj osobni pečat koji je proizlazio iz njihove vlastite subjektivnosti i stvaralaštva. Jer svaka, a naročito značajnija filozofska kreacija, ipak je osobno djelo koje stoji pod utjecajem određenoga temperamenta i miljea, pisao je i sam Renouvier.

Uza sve već navedene utjecaje koji više-manje formiraju Renouvierove poglede, na njega su imala znatan utjecaj i dva mlada filozofa – protestant Charles Secrétans i katolik Jules Lequier. Naročito je Lequier imao dubok utjecaj na tu grupu mladih filozofa. Bio je nesređen duh i gotovo ništa nije uspio objaviti, ali je svojim preokupacijama da racionalno legitimira svoje katoličko vjerovanje nastojao produbiti neke bitne religiozne probleme grijeha, milosti, predestinacije. U Renouvierovim razmišljanjima o zlu, kao i u kasnijim metafizičkim pretpostavkama o personalnosti boga i metafizičkom finitizmu, mogu se otkriti ova Lequierova nastojanja i razmišljanja.

218 Ch. Renouvier, *Essais de Critique Générale, Premier Essai,* str. 180.

219 Ch. Renouvier, *Essais de Critique Générale, Deuxième Essai,* Pariz 1859, str. 1. Kategorije koje Renouvier navodi jesu: la rélation, le nombre, la position, la succession, la qualité, le devenir, la causalité, la finalité, la personalité.

220 Vidi Ch. Renouvier, *ibid.,* str. 5.

Prije nego što prijeđemo na prikaz nekih osnovnih filozofskohistorijskih koncepcija, naglasimo da Renouvier nije čovjeka promatrao samo kao "racionalno biće" nego, što se vidi iz drugog eseja, i kao biće osjetilnosti, strasti, instinkta, navika, volje i, konačno, kao slobodu. Time je Renouvier uspio donekle izbjeći jednostranosti tadašnjeg idealizma, ali ipak nije uspio dostići Saint-Simonovu univerzalnost filozofskog stajališta.

U tradiciji francuskog prosvjetiteljstva i građanskih slobodarskih težnji – pojam slobode dominira i u Renouvierovoj filozofiji. Pri tome Renouvier originalno formulira da je čovjek "slobodan da bude slobodan: *slobodan* elementarnim osjećajem svojih refleksivnih i voljnih snaga, da *bude slobodan* još u aktu i uobičajenom aplikacijom tih istih snaga."[221] Tek tom svojom slobodom, drži Renouvier, objašnjivo je jedno od bitnih filozofskohistorijskih pitanja – pojava i postanak zla u historiji.

Svoja filozofskohistorijska razmišljanja, koja se u mnogo čemu razlikuju od tradicionalnih pristupa toj problematici, Renouvier je iznio u četvrtom eseju koji ima naslov *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.*[222] Već na samom početku rasprave vidi se da će Renouvier glavno težište u svojoj filozofskoj analizi historije staviti na idejnu sferu: sferu ideja, religije i morala. "Ova historija, kojom ću se baviti, razmatra ljudske determinacije najuniverzalnije vrste, i smatra ideje i kolektivna vjerovanja najvažnijima od svega, kao zajednički koeficijent razvoja bilo koje osobe. Ali te velike intelektualne činjenice ne smiju se odvojiti od strasti i morala: od strasti koje su stimulans i sama materija života; od morala čija forma, modificirana u dodiru s različitim vanjskim i unutrašnjim fenomenima, djeluje na vjerovanja i ideje, i nakon toga doživljava reakcije."[223] Zato je cjelokupno Renouvierovo djelo pokušaj da se rasvijetli ta intelektualna, moralna i religiozna historija čovjeka i da se pokušaju naći pokretačke snage i eventualno neke zakonitosti toga procesa. Najveći dio njegova djela zato se bavi pojedinim pitanjima morala ili religiozne svijesti i diskusijom s raznim filozofskim doktrinama koje su taj problem rješavale. Tako u prvih deset paragrafa ovoga djela Renouvier raspravlja o problemu dobra i zla, o moralu, solidarnosti, pravednosti, ali uglavnom razgraničujući se od glavnih filo-

---

221 Ch. Renouvier, *ibid.,* str. 341.

222 Renouvierov četvrti esej *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* objavljen je u Parizu 1864. Nakon trideset godina Renouvier je to djelo proširio u četiri omašna sveska – ponajprije historijskom građom iz historije filozofije, morala, religije i znanosti – i objavio pod naslovom *Philosophie analytique de l'histoire,* Pariz 1896.

223 Ch. Renouvier, *Essai de Critique Générale, Quatrième Essai, Introduction à la philosophie de l'histoire,* Pariz 1864, str. 2.

zofija modernog vremena, od Kanta, Hegela, Saint-Simona, Fouriera, Comtea i dr. U drugom dijelu, od desetog paragrafa, prelazi na analizu problema religija u njihovim različitim stadijima razvoja. Taj dio započinje od ne-historijskog vremena, od čuda, objave, čovjeka i prirode, fetišizma, morala i žrtve, prvih ideja o bogu, plemenskih religija crne rase, polinezijskog politeizma, antropofagije, religija američkih plemena, Egipta, Kine, Japana itd. Sve te historijske ekskurzije i analize moramo, kao što radimo i u svim drugim slučajevima, izostaviti i usredotočiti se na sam problem.

Treba samo spomenuti da se iz ovih razmatranja Renouvier već tada pokazuje kao metafizičar, jer dopušta, uza sav svoj kriticizam i pozitivizam, mogućnost intervencije neke više volje, tako da i ne poznavajući sve zakone, možemo razumjeti i neka čuda. Smatrao je, zasad samo kao mogućnost, a pri kraju života i mnogo više, kako ćemo vidjeti, da "nije protivrječno, kažem protivrječno, da mrtvac povrati život, ili da se fizička, kemijska, organska svojstva nekog tijela promijene nekim nepoznatim djelovanjem."[224]

Religije su se po Renouvieru služile i predrasudama i iracionalnostima, ali su dale satisfakciju ljubavi, koju filozofi nisu poznavali. Filozofija je individualna, upotreba razuma je individualna, to je snaga, ali i slabost filozofije. Racionalna metoda može postati i socijalni fenomen, ali preko dugog razvoja i predradnji. Religije su, međutim, po prirodi priljepčive (contagieuses), vezuju ljude za njihove tradicije, te nam to objašnjava kako su religije mogle odgajati ljudsku vrstu u potrazi za istinitim i pravednim.[225]

Problem dobra i zla, vrline i poroka jedno je od središnjih pitanja koja zaokupljaju Renouviera. Držao je da čovjek prvobitno nije ni dobar ni zao, "istinski dobro i istinski zlo proizvest će se u njemu samo upotrebom slobode."[226] Kad ja kažem, pisao je Renouvier, da čovjek počinje u umu i u slobodi, onda mislim na njihovu mogućnost. Čovjek je morao izaći iz stanja čistog instinkta, što je stanje životinje, ali je i njegov um bio tada u stanju instinkta, a sloboda u stanju da pokaže svoja određenja kao jednostavno moguća. Ovaj prijelaz iz mogućnosti u stvarnost osnova je historije primitivnog čovjeka. U tom prvobitnom stanju nije bilo mjesta niti za nužnost koja je proizlazila iz napora niti za muke besposlice. Ali "čim je rad postao uvjet života, prvenstveno u

224 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 189.

225 Vidi Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 220-202. U ovom sklopu Renouvier raspravlja o religioznim običajima Polinezijaca, Kineza, Japanaca i drugih naroda, o mitologiji starih Grka, Germana, Kelta, o potopu u kineskoj, babilonskoj i židovskoj tradiciji, što čini sadržaj cijeloga drugog i trećeg poglavlja ovog djela.

226 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 56.

zemljoradničkim obiteljima, pojavio se antagonizam dobara, antagonizam strasti."[227] Boreći se protiv želje i sklonosti za odmorom, što je prirodni cilj, čovjek je zadovoljavao druge svrhe egzistencije. Tu je intervencija slobode očita, identitet zasluge i volje udara u oči. U tom procesu nastaju vrline i poroci na osnovi rada, u tom se procesu čovjek uzdiže ili propada već prema njegovim moćima nad samim sobom.

Renouvier je veoma zaokupljen problemom zla i problemom slobodne volje, jer je jedno bez drugoga nezamislivo. A zato opet pretpostavlja i neko prvobitno stanje moralne čistoće tih prvih ljudskih asocijacija. "Jer ja sam htio odrediti prirodu inicijalnog zla u ljudskom životu, prirodu prve povrede moralnog zakona. Zato sam pretpostavio jedno prvobitno i moralno čisto stanje prve asocijacije, ili pak nekih familija čovječanstva."[228] S obzirom na to što historija čovjeka nije samo zbivanje dobra, nego i zla, postavlja se pitanje je li čovjek uopće socijalno biće. Apstraktno gledajući, kaže Renouvier, čovjek je i socijalan i antisocijalan, kao što je dobar i zao, već prema tome razmatramo li u njemu ovu ili onu strast, ovu ili onu potrebu itd. Ali s historijskog stajališta, treba reći da je čovjek u biti socijalan, jer jedino u društvu može razvijati svoju prirodu i samo polazeći od obitelji, elementarne društvene jedinice, može prelaziti na kompleksnija društvena stanja. Ali, da je čovjek ostao zatvoren i zarobljen u tim prvobitnim obiteljskim zajednicama u stanju nekoga edenskog mira, sreće i neznanja, da nisu različiti fizički i moralni razlozi motivirali krađu i ubojstva, ropstvo i ratove – ne bi bilo historije. Pa tako, iako nemamo prava tvrditi nužnost bilo kojega partikularnog zla, niti nužnost rasprostranjenosti što ga je zlo imalo u najkobnijim vremenima, ipak je istina da su sva dobra koja uživamo bila "pripremljena pod vlašću običaja i upotrebom sile što ih je vladavina zla stvorila u svijetu."[229]

S obzirom na problem morala Renouvier eksplicitno tvrdi da on ne zastupa ontološku i moralnu doktrinu a priori, kojoj bi zatim podvrgao historiju. Ali, s obzirom na historijska zbivanja, postavljaju se dva pitanja: postoji li moral različit i odvojen od historije i drugo, je li progres zakon postojanja i razvoja čovječanstva. Na prvo pitanje Renouvier odgovara potvrdno, tj. da postoji moral različit od historije, različit od svojih vlastitih aplikacija, bez obzira na to kakve one bile. Tako je na neki način historija sadržana u moralu; ali, s druge strane, moral je sa svoje strane sadržan u historiji, funkcija je historije i ne bi mogao biti od nje odvojen nikakvom racionalnom konstrukcijom. "Tako, s jedne

227 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 59.

228 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 88.

229 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 94.

strane, mi možemo postići moral samo preko historije, pod prijetnjom da se izložimo iluziji u dva suprotna smisla: ili da uzmemo za nepromjenjivo dobro i istinito principe koji nam dolaze od solidarnosti i prošlosti, ili da zaniječemo univerzalni i nepromjenjiv karakter pojmova kojih čovječanstvo nikad nije bilo lišeno, ali koje nam naša posebna dijalektika, naši sistemi dovode do iskrivljavanja ili odbijanja. S druge strane, mi ne možemo razumjeti i prosuđivati historiju a da ne koristimo moralne ideje koje je rađaju i njome vladaju, iako one pri tome doživljavaju reakciju i mijenjaju se stalno u njihovoj aplikaciji. Historija odvojena od dobra, što ga uopće ne ostvaruje, vodi svoje gledaoce i svoje teoretičare do slabljenja i iskrivljavanja svijesti."[230] Renouvier kaže da je nastojao voditi računa o toj dvostrukoj istini. Prava filozofija historije ne bi mogla, zapravo, biti niti manje kompleksna, niti bi mogla biti tretirana nekom jednostavnom metodom, čisto sintetičkom, niti prepuštena sukobu činjenica bez suverenoga moralnog zakona i bez pravila prosuđivanja.

Drugo važno pitanje u vezi s filozofijom historije jest pitanje progresa, napretka čovječanstva. Iako se naše stoljeće bitno razlikuje od prethodnih upravo po ideji i vjeri u progres, ipak ovo pitanje nije niti jedan filozof rigorozno definirao prije nego što ga je pokušao riješiti. Mnogo toga je u ovom pitanju zamagljeno i nedovoljno jasno. Naglašujući da je evropsko društvo baštinik moralnih i ostalih dostignuća većeg broja velikih rasa različito sposobnih i različito zaslužnih, Renouvier drži da bi se moglo pri tome priznati dva zakona: jedan je božanska i providencijalna prisutnost jedne sudbine čovjeka nezavisno od promjenjivosti slobode; drugi bi bio jednostavan psihološki zakon po kojemu bi se stalnim djelovanjem dobrih pobuda, dobrih bitnih strasti ljudske prirode vodilo društvo stalnom poboljšanju unutrašnjih odnosa i sve većoj moralnosti njegovih članova.

Vjera u sudbinu je bitna za svaku razvijenu religiju, ali ona ima mnogo nedostataka i ograničenja. Ovaj se zakon zato ne može priznati kao historijski. Oni koji zastupaju ovo stajalište na osnovi nejasnoga pojma optimizma i neodređene ideje o bogu kao garanciji, prevladavaju zapravo vulgarni fatalizam jednom neosnovanom religioznošću kojoj nedostaju bitni elementi vjere kao i znanosti i historije.

Psihološki zakon, kako ga shvaća Renouvier, razlikuje se od fatalizma. Proizvodi slobode se ovdje prihvaćaju pod uvjetom da se neutraliziraju kada se usmjere u protivnom pravcu od dobra i progresa. To znači da moramo priznati i procese propadanja, a ne samo rasta i napredovanja. Renouvier pretpostavlja da je čovjek započeo svoj životni i histo-

230 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 698.

rijski put kao čovjek, tj. pod zakonom moralnosti i pod utjecajem toga zakona. Čovjek je kao čovjek imao pojam dobra i zla, pravednosti i nepravednosti te je čovjek mogao prepoznati razliku i neslaganje između njegove svijesti i njegovih čina, između moralne istine i činjenica.

Zlo o kojemu Renouvier toliko raspravlja i pokazuje u raznim fenomenima u biti je i ponajprije rat. Produbljena ideja rata je dovoljno široka da obuhvati stanja kao što su ropstvo, kaste i sve vrsti tiranije i podčinjavanja čovjeka od čovjeka. Ova ideja obuhvaća i sve one nizove činjenica nasilja, laži i prijevara. Ima zala koja kao da nastaju iz samih socijalnih institucija, a ne od individualnih nedjela. Ali to kolektivno porijeklo je čisti privid. "U osnovi, društvo samo posvećuje jedno zlo koje već postoji i koje je već opravdano u mnijenju svojih članova, ili nastoji da uspostavi jedno zlo kao korektiv drugog, i uvijek pod sankcijom svijesti uzetih posebno, ili, napokon, kao rezultante dobivene od gomile zločina, da služi kao moćan instrument izvršenja novih pojedinačnih nasilja."[231]

Postoje zla koja se rađaju iz religije i svi ih narodi poznaju u raznim oblicima vjerskih netrpeljivosti, nasilja, bezakonja. Zapravo, moralne su ideje logički prije religioznih ideja kod čovjeka, jer su one bitnije za njegovu unutrašnju konstituciju, neposrednije vezane za zakone njegova života i njegovih odnosa. Može se shvatiti čovjeka bez religije i on zapravo takav i postoji, ali je nemoguće zamisliti čovjeka lišena pojma morala i bitnih aplikacija toga pojma. To više ne bi bio čovjek. I u najdubljim ponižavajućim prilikama postoji kod njega u bilo kojem obliku ideja pravde. Prema tome, naše nas analize vode do zaključka da "religija nije nipošto izvor morala, nego da je moral, takav kakav se očituje u danom času, koeficijent religioznih ideja onakvih kakve se uspostavljaju."[232]

Jednako tako u vezi s pitanjem je li moral različit od religije, Renouvier odgovara i potvrdno i niječno. Moral je za njega različit od religije, jer ona ima svoje sjedište izvan i iznad svih empirijskih činjenica; isto tako i zato što ona ima svoj slobodni razvoj. To se također vidi u historiji u sukobu morala i religije, kada čovjek može sačuvati svoju hrabrost i ustati i protiv samog boga. Religije su pak uspijevale postići važnije moralne rezultate samo tako da su pribjegle strastima, oslonivši se u mnogome na samovolju i doktrinu propadanja, ujedno je posvećujući; a razum se u takvim slučajevima uvijek pokazao nemoćan ili veoma slab kad je pokušao djelovati na ljudske mase.

To je propadanje bilo različito raspodijeljeno između obitelji čovječanstva. Već prema stupnju na kojemu se svaka od njih zaustavila, na-

---

231 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 712-713.

232 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 714.

kon veoma teških iskušenja i iskustava kroz koja su prošle, konstituirala se *etička rasa* čija važnost kudikamo nadilazi poznate utjecaje, počev od klime do samih urođenih kvaliteta rase. "Sve što se u jednom danom društvu održava i perpetuira, jednom uspostavljeno, zahvaljujući zakonu solidarnosti, sve što se prenosi ili komunicira od čovjeka čovjeku i od generacije na generaciju na način gotovo konstantan i kroz dulje vrijeme, i čije uspostavljanje nije bilo ipak fatalno, sve to formira etičku rasu, od koje svaki participira i u koju se svatko svrstava dolazeći na ovaj svijet. Ali među elementima koji se ovdje mogu sagledati, religija je onaj što dominira."[233]

Postojanje i razvoj religije čine i iscrpljuju duh većine društava, u kojima je gotovo potpuno nedostajala djelatnost čistoga uma. Njegova nekonzistentnost ili njegova slabost jesu osobine familija koje su najdublje propale. S tog je stajališta lako definirati te rase koje se krivo nazvalo *divljim*, jer divlji čovjek uopće ne postoji. Zavisnosti tih plemena, podvrgnutost običajima a i kapricima drugih, život koji je u svim relacijama najzavisniji – to je sudbina ljudi koji su najponiženiji. Njih karakteriziraju četiri poroka: lijenost, nepromišljenost, neumjerenost i nepravednost. Kod njih vlada duh lukavstva i nasilja, nedostatak prave hrabrosti, te im nedostaje upravo sve ono što omogućuje razvoj i napredak ličnosti i poboljšanje društva.[234]

Plemenite rase antike mogle bi se razlikovati od ostalih: 1. gotovo spontanim autoritetom, 2. monogamijom, u principu i zato respektom braka i materinstva i 3. služenjem (domesticité) gotovo prirodnim, kao odnos između oca obitelji i svih onih koji nisu imali sredstva za rad, a koji su mu služili za zaštitu i omogućavanje sredstava za život. Ne treba mnogo razmišljanja da se vidi koliko se to elementarno društveno stanje razlikuje od stanja degradiranih rasa, i kako treba veoma malo da bi se razumjelo kako je lagan prijelaz od ovoga patrijarhalnog režima u barbarstvo, kad služenje postane ropstvo, kad konkubinat iskvari monogamiju, kad očinska nepravda i rivalitet braće izazove domaće i

233 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 722.

234 Kod tih rasa, smatra Renouvier, pojam duše se prezentira s istim poniženjem i istom nekonzistentnošću. Žrtve su također dio tih religija, pri čemu se najbolje očituje surovost običaja. Jednako tako religiozne zabrane (tabui) pokazuju nepravdu i barbarstvo, jer postaju obično sredstvo privilegija za vladare i potlačivanje za narod i ženu. Među svim korumpiranim proizvodima religiozne ideje najozbiljniji je proizvod žrtva. Sve ove crte religije karakteriziraju one familije čovječanstva koje imaju najmanju moć refleksije i razuma, veoma slabe pojmove reda i zakona, te su najveći robovi strasti i najviše prepušteni zlu. Druge, plemenite rase, nisu podložne takvim niskim i nehumanim postupcima, jer se one ravnaju prema nekim principima koji u potpunosti nedostaju onim prvima. (Vidi isto djelo str. 734-736.)

građanske ratove, i kad se autoritet preobrazi u tiraniju za nove potrebe: održanje ropstva, zavisnosti unutra, a jedinstvo akcije prema vani i prema ratu.

Plemenite su rase izbjegle najkobnije posljedice te dekadencije iz patrijarhalnog stanja, držeći čvrsto svoj ideal uzdignutijim od svojih običaja, usmjerujući intelektualnu aktivnost i moral prema uspostavi institucija koje su u mnogome bile postupno novi proizvodi ljudske misli. Religiozna ideja je tom prilikom, iako u početku funkcija samog moraliteta, brzo stekla nezavisnost i prvenstvo u odnosu na moralnu ideju, i najčešće se ova sačuvala, kroz mračna iskušenja, u obliku i potporom vjerovanja i običaja koje je ona inspirirala u samom početku.[235]

Interesantno je ispitivati što još uvijek kod različitih rasa perzistira u današnjim vjerovanjima od shvaćanja božanstva iz ranih epoha njihovih religioznih vjerovanja. Ako imamo na umu cijelo čovječanstvo, naći ćemo da još i danas postoji kao vjerovanje gotovo sve ono u što se u visokoj antici vjerovalo da bi se odredilo boga: fizički ili spiritualistički pneumatizam, naturizam koji ide prema panteizmu, više ili manje prepoznatljiv simbolizam, politeizam generalnih biti, monoteizam s jasnom ličnosti ili bez jasne ličnosti. Sve što je filozofija pokazuje tendenciju prema panteizmu, a sve što je religija karakterizira se više ili manje označenim antromorfizmom.[236]

To su bitna Renouvierova razmišljanja u njegovu *Uvodu u analitičku filozofiju historije*. Tridesetak godina poslije proširio je svoj pregled u izvjesnom smislu sume teorijskog i praktičkog mišljenja čovječanstva u četiri omašna sveska *Philosophie analytique de l'histoire* (1896–97). Teorijski je manje važan od prvog djela, jer je uglavnom prikaz i analiza čovjekovih misaonih dostignuća na području kulture, prvenstveno s obzirom na razvoj religije, filozofije, morala i znanosti. Dovoljno je da napomenem da Renouvier slijedi razvoj religije od starog mazdaizma, spiritizma i dogmatizma kod Kineza i Japanaca, da bi preko prikaza

---

235 Renouvier misli da je najveći pad plemenitih rasa bio u onim davnim vremenima koja nazivamo relativno primitivnim. Kinesko carstvo, kraljevstva Indije i Egipta, razdoblje koje prethodi u Grčkoj i Italiji, dijelovi manje korumpirani semitskog svijeta, pokazuju crte ekscesivnog barbarstva koje se smanjuje u daljnjem razvoju. Zlo je imalo u sebi ujedno i neki korektiv. Tako npr. Kinezi nisu imali kaste, a niti uvijek ropstvo. Kod Egipćana u agrikulturi i industriji radili su ljudi koji su bili socijalno slobodni (ne politički). U Indiji kaste ne pripadaju arijskoj tradiciji. Arijsko-perzijska grana nije zapravo poznavala kaste. Sloboda kod Grka i Rimljana u prvom razdoblju nije isključivala rad, i koliko se kućno ropstvo razlikovalo od kasnijeg koje se razvilo u velikim ratovima, osvajanjima, trgovini. Jednako je tako i mitologija, kako je Renouvier shvaća, ostala karakteristična za arijske rase. (Vidi isto djelo str. 727-729 i 747-750.)

236 Vidi Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 754-755.

svih glavnih religija staroga svijeta završio s kršćanstvom i njegovom historijom. Razvoj filozofskih ideja prati od grčke antike pa sve do 19. stoljeća. U tim analizama i prikazima Renouvieru je stalo da pokaže u čemu je bit razvoja čovječanstva, koliko možemo na tom području ljudske duhovnosti i moralnih akata govoriti o razvoju i napretku, uvijek pod pretpostavkom da je sloboda ono što bitno određuje čovjeka. Ako historiju promatramo u svjetlu morala, dolazimo do zaključka da su socijalne i političke promjene sudbinske posljedice različitih mogućih promjena moralnog ideala.

Biti slobodan i biti uvijek sretan za Renouviera je proturječno. Čovjek je imao samo jedan način da dokaže svoju slobodu – a to je da učini zlo.

Gledajući s tog stajališta tu prostranu historijsku pozornicu, Renouvier je bio veoma kritičan prema shvaćanjima i svojih nekadašnjih učitelja o progresu čovjeka. U završnim poglavljima ovoga drugog, opsežnog djela Renouvier je držao da u religiji ne postoji napredak od samog postanka kršćanstva; da od četvrtog stoljeća prije naše ere filozofska metoda nije napravila nikakav značajniji pomak sve do kartezijanskog supstancijalizma; da od Descartesa preko Humea, Laibniza i Berkeleya do Kanta postoji progres u filozofiji; da je panteizam lažnih kantovaca bio retrogradan, misleći na Fichtea, Schellinga i Hegela. Materijalistički stav Hegelove ljevice je napuštanje filozofskog progresa, jer se prihvatilo jedno staro stajalište koje je uglavnom bilo odbačeno od svih doktrina. Tri grupe, kako on misli, ne mogu postati filozofske relevantne: materijalizam, dualistički supstancijalizam i tomizam. U pogledu religije nema napretka, jer se jedinstvo duha nije uspjelo postići. U politici također ne vidi neki naročiti napredak, a patriotizam je zapravo nepravda i mržnja, posljedica i uzrok ratova, koje je uvijek držao osnovnim zlom čovječanstva.[237]

Renouvier se, kako vidimo, u svojevrsnom kriticizmu pri kraju života veoma udaljio od svojih mladenačkih ideala koji su se zasnivali na velikim tradicijama francuskog prosvjetiteljstva i njegovih izdanaka, posebno u saint-simonizmu i Comteu. Iako u svojim metafizičkim spekulacijama nikad nije zapao u naivni dogmatizam, jer i u svojim posljednjim spisima drži boga nespoznatljivim i tajnu njegova prvobitnog porijekla nedostupnom, ipak su za Renouviera vjera u besmrtnost i u božanstvo nužni postulati morala. U čovjeku, po njemu, postoji neka viša težnja i svijest koje ga vode izvan prirode i oni su dokaz da postoji nešto više, nešto besmrtno. Time smo na putu prema bogu koji je princip svega

237 Vidi Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire,* tome quatrième, Paris 1897, str. 640-705.

dobrog u svijetu u kojem se odvija naša historijska drama. Osvrćući se u poznim godinama na nekadašnje istomišljenike, Renouvier prigovara socijalistima materijalistima i ateistima da ignoriraju činjenicu da mnogi mislioci imaju osjećaj "moralnih potreba ljudske duše; to je što svijet pati od nedostatka vjere u *jednu transcendentnu istinu*."[238]

I sam ideal vanjske sreće čini socijaliste našeg vremena nesposobnima da služe korisno koliko bi mogli onoj stvari za koju se bore i udaljuju narod od moralnih istina i od pravog pojma života. Treba shvatiti da je život sačinjen od iskušenja i boli, da se sve što je dobro i trajno u socijalnom poretku realizira pravednošću i da je savršena pravednost izvan domašaja društva, jer se individuum ne može do nje uzdići; da je čovjek grešan i ujedno postavljen u jedan moralni milje u kojemu je život težak i u stalnoj opasnosti; da najveća zla dolaze od njegovih poroka; da je na kraju za njega dostojan idealni cilj nebeski svijet, nezadovoljen u drugom nego u svijesti. "Taj dan kad budu ponovno nastali ti osjećaji, religija će ponovno oživjeti u narodu, bez obzira na oblike koje će tada vjerovanja zaogrnuti, a filozofija će ponovno naći, sa carstvom koje joj pripada jer ona predstavlja um, zajedničko tlo koje je imala s teologijom i koje je izgubila."[239]

U kasnijim danima svoga života Renouvier je, kako vidimo, postao mnogo skeptičniji i pomalo rezigniran s obzirom na čovjekove mogućnosti napretka. Jednako tako, nekadašnja suzdržanost prema unošenju metafizičko-teoloških pojmova u raspru o čovjeku i njegovu svijetu, njegovim htijenjima i mogućnostima, u starosti više ne postoji. Ali, bez obzira na ova njegova uvjerenja, kao i na navedene procjene čovjekova progresa, naročito u filozofiji, Renouvierovo filozofskohistorijsko djelo je u svakom slučaju posebno i ne može se u mnogome uspoređivati s ostalim djelima toga razdoblja. Njegova slaba strana je bila zapostavljanje analize i rasprave o nekim bitnim problemima koji čine specifikum filozofskohistorijskog prilaza čovjeku i historiji. Njegovo djelo je više širokozasnovana kulturnohistorijska ekspozicija ljudskih napora da se u religiji, filozofiji, moralu i znanosti dokuče posljednje istine i ciljevi ljudske egzistencije. Ali u toj izvjesnoj jednostranosti i teorijskoj insuficijenciji, Renouvier je svakako zaslužan što nije zapao u romantične predodžbe o čovjeku, nego je fenomen zla shvatio kao konstitutivno svojstvo čovjeka kao bića slobode. Jednako je tako značajno njegovo shvaćanje socijalne funkcije religije, bez koje se također ne može shvatiti dosadašnji historijski razvoj čovjeka. Renouvierovo djelo često

238 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 742.

239 Ch. Renouvier, *ibid.*, str. 782. Ovo su završne misli ovoga golemog Renouvierova djela.

ima više oznaku širokozasnovanog i eruditskog prikaza kulturne historije čovječanstva, a mnogo manje sistematskoga filozofskog hrvanja s nekim bitnim filozofskohistorijskim problemima koji su samo usputno tretirani.

* * *

S Renouvierovim pokušajem analitike filozofskohistorijske problematike možemo zaključiti prikaz filozofskohistorijske misli u Francuskoj u 19. stoljeću koja je imala originalniji karakter. Time se, naravno, kao i u prikazu u ostalim zemljama, nisu iscrple sve ličnosti koje su toj problematici posvećivale veću ili manju pažnju. Ali svi ti drugi pokušaji nisu imali značajniju filozofsku težinu i djelovanje na suvremenike, a posebno ne na daljnji razvoj filozofskohistorijske misli.

Među teoretičarima koji su u tom razdoblju posvećivali pažnju i filozofskohistorijskim problemima treba ponajprije spomenuti Th. Jouffroya i E. Quineta.

Théodore Jouffroy (1796–1842) bio je prijatelj V. Cousina i s njim dijelio poglede na značaj ljudskog duha, inteligencije u razvoju čovječanstva. U njegovu djelu *Melanges philosophiques* (1833), u eseju koji nosi naslov *Réflexion sur la philosophie de l'histoire* (1825) sakupljeno je nekoliko napisa među kojima su treći i šesti posvećeni filozofskohistorijskoj problematici.

Za Jouffroya je razlika između čovjeka i životinje u tome što se čovjek mijenja, a životinja ne. A filozofija historije ima zadatak da istražuje zakone toga mijenjanja. Ti zakoni ne mogu imati princip, izvor u vanjskom, prirodi, niti u instinktima i strastima, jer njih imaju i ostala živa bića. Princip je u inteligenciji, te se može reći da dva principa proizvode razvoj čovječanstva: strasti ljudske prirode i ideje ljudske inteligencije. U razvoju ljudske civilizacije tri su religije odigrale bitnu ulogu: kršćanstvo, muhamedanstvo i brahmanstvo. Budućnost vidi Jouffroy u kršćanstvu, kao što drži da će Francuska, Njemačka i Engleska ostati vodeće nacije.

Drugi mislilac i veliki prijatelj J. Micheleta, *Edgar Quinet* (1803–1875) bio je čovjek širokih interesa i erudit u literaturi, historiji, filozofiji i drugim domenama društvenih znanosti. Studirao je u raznim evropskim zemljama, mnogo putovao i bio zacijelo jedan od najkulturnijih umova tadašnje Francuske. Već je u poglavlju o Micheletu rečeno da je na poticaj Cousina Quinet preveo Herderovo djelo *Ideje za filozofiju historije čovječanstva* (od 1825–1827) i napisao zapaženi predgovor. Otada datira i njegovo prijateljstvo s J. Micheletom, s kojim zajedno,

kao profesor na Collège de France, dolazi u sukob s reakcionarnim svećenstvom i vladom te biva 1845. godine suspendiran.[240] U revoluciji 1848. sudjeluje s puškom u ruci, a 1851. odlazi u egzil, isto kao i Michelet, jer nisu htjeli izraziti svoju odanost Louisu Bonaparteu (Napoleonu III) čije se pučističko rješavanje političke vlasti kosilo s njihovim demokratskim i liberalnim shvaćanjima.

Quinet je, i kao prevodilac Herdera, dijelio s njim mnoge poglede, ali se nije slagao s Herderovim prenaglašenim stavom o vlasti prirode nad čovjekom i njegovom historijom. Quinet je držao da čovjek raspolaže svojstvom koga nema u prirodi – *voljom*. Voljom se čovjek opirao i prirodi i socijalnim opasnostima, ona je najbitnije svojstvo čovjeka i korijen cijele njegove historije. Historijski razvoj je, kao i za Micheleta, širenje slobode, stalni otpor ljudskog duha svemu što ga sputava i zarobljava. Taj put ide od Indije, Medije, Perzije itd. pa preko Grčke i Rima do kršćanstva. Daljnje etape su reformacija, kartezijanstvo i revolucija. Čovječanstvo luta kao Odisej: od zemlje do zemlje, od mora do mora, od jedne avanture do druge, u potrazi za izgubljenim ognjištem.

Drugi fundamentalni princip nastajanja civilizacije jest religiozni princip. Fetiš okuplja oko sebe pleme, a nacionalni bog proizvodi naciju. Revolucije su nastale zbog promjena u čovjekovim shvaćanjima boga. Kako vidimo, i Quinet nije prevladao tada vladajuće idealističke ideje koje su postojale u njemačkoj i francuskoj romantici, samo je, u odnosu na koncepciju društvenih odnosa i ciljeva, imao naprednije i demokratske poglede. Bio je oštar protivnik despotizma kao i teze koja je proizlazila iz Guizotova doktrinarizma da je sve što je bilo – bilo i opravdano i nužno. U svojim je spisima inače srušio romantični mit o Njemačkoj koji je jedno vrijeme vladao u Francuskoj pod utjecajem djela Mme de Staël o Njemačkoj i upozoravao na militarističku opasnost koja je proizlazila iz tadašnjeg razvoja Njemačke. Nedugo potom i Michelet i Quinet, kao cijela Francuska, doživjeli su sramotni krah avanturističke politike Napoleona III (Sedan 1870).

Osim ove dvojice istaknutih predstavnika francuskog kulturnog života u prvoj polovini 19. st. i oko polovine stoljeća, u drugoj polovini stoljeća već jenjava interes za filozofskohistorijska pitanja i francuska se filozofska misao više okreće problemima logike, morala i spoznaje, obnavljajući, kao i u Njemačkoj u to vrijeme, Kantov kritički transcendentalizam. To je ujedno i razdoblje kada se obnavlja i nekad veoma

240 S J. Micheletom je napisao antiklerikalnu knjigu *Des Jésuites* (1843), a i sam je napisao knjigu *L'Inquisition et l'ultramontanisme* (1844) i zbog toga je s Micheletom bio oštro napadan od klerikalne reakcije. Svoje je filozofskohistorijske poglede iznio u spisu *Introduction à la philosophie de l'histoire* i u predgovoru Herderovu djelu *Essai sur les oeuvres de Herder*.

snažan utjecaj engleske filozofije, sada u obliku Millova empirizma i Darwin-Spencerova evolucionizma.

U tom razdoblju treba također spomenuti *F. Odyssea Barota* (1830–1907) koji je objavio *Lettres sur le philosophie de l'histoire* (1864) u kojima raspravlja o problemima rata i mira, vojničkim genijima i superiornosti Friedricha II. nad Cezarom i Napoleonom. Ova su pisma vođena idejom da se društvo konstituira iz dva principa: iz principa sile i principa pravde. Prvi vodi ratovima, drugi miru. Od desetoga pisma autor raspravlja o znanosti o historiji koja, po njemu, prolazi tri faze: empirijsku, kritičku i filozofsku. S obzirom na evropske nacije Barot drži da većina njih nisu uopće jedinstvene, nego sastavljene od heterogenih etničkih elemenata. Zato drži da će se u ne tako dalekoj budućnosti većina evropskih država podijeliti na realne nacije. Velika Britanija će biti podijeljena ponovno na četiri države, Francuska na pet (Francuska, Bretagne, Aquitanija, Bourgogne i Lorraine). Kriterij za prirodnu državu vidi samo u geografskom principu. Velike aglomeracije nacija nisu prirodne i budućnost je u konfederaciji evropskih stvarnih, ne umjetnih, nacija. To se neće postizati ratom, nego unutrašnjim sazrijevanjem i razvojem.

U tom razdoblju bilo je objavljeno nekoliko djela kršćanske orijentacije koja većim dijelom pripadaju teologiji historije. Tako je Ph. A. Frère objavio *Philosophie de l'histoire* (1835) i *Principes de la philosophie de l'histoire* (1838) u kojima drži da filozofija historije treba izučavati zakone historijskog razvitka, misleći da se može doći do koncepcije vječnih zakona i idealne historije.

Tomist *P. C. Roux-Lavergne* (1802–1874) u svojoj je *De la philosophie de l'histoire* (1850) dao prikaz nekih najvažnijih mislilaca od Vica do Cousina i Bucheza. Filozofija historije je za njega u biti teologija historije koja ima zadatak da opravda katoličke dogme i po njima uspostavi društveni napredak.

J. M. Hoene-Wronski (1778–1853), poljski emigrant, napisao je religiozno orijentiranu *Philosophie absolu de l'histoire* (1852), a obraća se caru, papi i nacijama da bi poradili na petom razdoblju povijesti, pomirenju božanskoga i ljudskog prava, Crkve i države.

Religiozno je orijentirano i djelo *Essai d'une Philosophie de l'Histoire* što ga je 1854. godine objavio *Le Bon Barchou de Penhoën* (1801–1855). Bio je, naravno, protivnik filozofije 18. stoljeća, ali i Cousinova eklekticizma. I on je bio među onima koji su protestirali protiv puča Louisa Bonapartea.

Njegovo djelo je u cjelini teološki zasnovano. Sve ima, kako je u svom uvodu pisao, svoju osnovu u beskonačnom i vječnom, apsolutnom i bezuvjetnom, tj. u Bogu. On je biće po sebi koje stvara sve postojeće u vre-

menu i prostoru. Sinteza vremena i prostora je materija koja je prvi stupanj realizacije Božje misli u vidljivom svijetu. Svijet je sistem nevidljivih stvari koje se vidljivo manifestiraju. Ali kojim putem i kojim načinima i zakonima, nama je nedostupno. To su misterije Božjeg stvaralaštva, pa sve polazi od Boga i završava u njemu.

Cijelo je djelo podijeljeno u dvanaest knjiga: od čovjeka s kojim započinje novi, intelektualni svijet, društva i primitivnog svijeta, te se zadržao na prvim velikim civilizacijama – Kini, Indiji, Perziji, Egiptu, Judeji, Feniciji, Grčkoj, Rimu, i preko barbarskog svijeta, kršćanstva, islama i budizma došao preko renesanse i protestantizma do modernoga svijeta. Razmatrajući protestantizam i Francusku revoluciju, Barchou de Penhoën drži da je nakon toga bitno obilježje moderne civilizacije stvaranje srednje klase. Naglašava ulogu trgovine i industrijalizacije u modernom svijetu, a budućnost svijeta je u kršćanstvu i sjedinjenju s bogom.

Švicarac i rojalist *Frédérick de Rougemont* (1808–1876) napisao je *La Philosophie de l'histoire aux différents ages de l'humanité* (1874), što je bio opširniji predgovor i uvod njegovu djelu *Les Deux Cités* koje nije dovršio. S teokratskog stajališta objašnjava povijest kao stvaranje bezbožne države nakon Luciferova navođenja Adama na zlo, da ponovnim vraćanjem Krista dođe do kraja prožimanjem filozofije i objave. Teološki, ali umjerenije, orijentiran je i spis *La morale et la loi de l'histoire* (1868) svećenika *A. J. A. Gratryja* (1805–1872) koji drži da u historiji treba uspostaviti trijumf pravednosti.

Mnogo je interesantnija ličnost bio matematičar *A. A. Cournot* (1801–1877) koji se ujedno bavio i filozofskim i ekonomskim pitanjima. U svojim djelima *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843), *Essai sur les fondements de nos connaissances* (1851), *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps moderns* (1872) Cournot je, kao i Comte, u filozofiji gledao sistem općih principa znanosti, ali su ti principi samo vjerojatnosti. Slučaj, kao rezultat uzajamnog djelovanja nezavisnih uzroka, nije isključen iz prirode, ali je ipak pravilnost prevlađujuća. Ono što mi nazivamo historijom jest međustupanj između prethistorijskog razdoblja, u kojemu čovjek slijedi nadmoćni instinkt, i posthistorijskog koje će donijeti isključivo pobjedu umnih uzroka. Sadašnje je čovječanstvo stalna borba između prirodnog zakona i razuma, u kojoj slučaj i jake individualnosti ometaju taj razvoj. Historija nije dakle niti strogo logična niti slučajna, nego teži da isključi skokovitosti, npr. revolucije, da bi se uspostavio pravilan tok umne civilizacije.

Cournota su njegovi suvremenici shvaćali kao teoretičara vjerojatnosti i slučajnosti. Dok su u kršćanskoj teologiji slučaj vezivali s božjom voljom, za Humea i Laplacea to je termin koji je ukazivao na naše

neznanje, nepoznavanje uzroka pojedinih zbivanja. Cournot je, slično Aristotelu, slučajna događanja objašnjavao kao sraz, međusobno utjecanje dvaju nezavisnih kauzalnih nizova i procesa. Cournot je bio protivnik svakoga teleološkog, kao cikličnog, poimanja historije. Za njega je filozofija historije sistematsko istraživanje mreže uzroka koji su osnova historije. To on naziva etiologijom, pomoću koje je trebalo pokazati hijerarhiju različitih vrsta uzroka u razvoju historije. Slučajnosti koje su važne za historiju jesu one koje su trajnije ili koje se ponavljaju. Važnost je pojedinih historijskih fenomena različita za stare i nove civilizacije. S obzirom na modernu, evropsku civilizaciju, ponajprije je važan razvoj pozitivnih znanosti, zatim filozofije, pa onda religije i na kraju sve ono što je u neposrednom odnosu prema različitim fenomenima morala i glavnim historijskim zbivanjima. S nastankom civilizacije instinktivni život sve više potpada pod utjecaj i kontrolu ideja, a veliki pojedinci dobivaju na važnosti. U tom razvoju civilizacija podvrgava sve šira područja socijalnog života racionalnoj organizaciji. Na tom se stadiju društveni poredak približava, s obzirom na pravilnost i predvidljivost, prirodnom sistemu. Što više, ekonomski principi postaju oblikujuća sila kolektivnog života, politika gubi važnost nasuprot upravljanju. U tomu "posljednjem stadiju" civilizacije trijumfirat će carstvo nužnosti nad slučajnošću. Tako bitnu oznaku budućega historijskog razdoblja Cournot vidi u novoj ideji jednog upravljanja i usmjeravanja socijalnim interesima koji su nezavisni od socijalnih oblika, što je slično znanosti i industriji koje se stalno usavršavaju.

Iako Cournot razmišlja o problemu daljnjega historijskog razvoja u razdoblju punog procvata ekonomskog liberalizma, on uviđa da neograničena sloboda trgovine ne mora uvijek biti prednost neke nacije, kao što skrupulozno ostvarivanje privatnih interesa ne mora nužno voditi društvenom dobru i blagostanju. Ova pitanja u biti do kraja i uspješno može riješiti samo uloga države u društveno-ekonomskom razvoju. Zato za njega sloboda nije najviši ideal čovjekova života. Cournot je lucidno uviđao da će uloga države biti sve značajnija u rješavanju društvene problematike koja nije bila osigurana kapitalističkom sveopćom konkurencijom i nekontroliranim slobodnim tržištem. Cournot je znao da se na taj način približavamo onim idejama koje su zastupali socijalisti. Jer što bi drugo značilo kada se želi imati jaču javnu opskrbu, veće oporezivanje kapitala, progresivni porez, državno subvencioniranje socijalnog osiguranja, veća radnička prava itd. nego postupno približavanje ograničenom socijalizmu.

Iako je pripadao više konzervativnim krugovima, Cournotovljeva znanstvena snaga i lucidnost odvodila ga je izvan granica njegova tadašnjeg društva. Slika nove socijaldemokracije, koja će se oslanjati na

snažnu ulogu države i kontrolu kapitala, lebdjela je pred očima ovoga talentiranoga građanskog intelektualca. On je već tada uviđao opasnost tadašnjega nekontroliranog industrijskog razvitka za prirodne resurse, prirodnu okolinu, te je bio i jedan od preteča suvremenih ekoloških pokreta.

H. Ferron (1823–1894) je u istom razdoblju objavio *Théorie du progrès* (1867) u kojoj se naročito bavi problemom cezarizma koji je u to doba bio na dnevnom redu mnogih evropskih država. U prvom dijelu spisa govori o problemu historijskog progresa u vezi s Vicovim i Saint-Simonovim gledištima. Drži da se njihovom sintezom može objasniti historijski razvoj. Ferron se opredjeljuje za poglede i historijska iskustva koja bismo mogli okarakterizirati kao liberalna i demokratska, a koja nalazimo u spisima Mme de Staël, Benjamina Constanta, A. de Tocquevillea, J. Lockea, J. Stuart Milla, a ne za, po njegovu mišljenju, cezaristička gledanja Saint-Simona, L. Blanca ili Th. Carlylea.

U ovom razdoblju treba spomenuti i napore belgijskog profesora *Françoisa Laurenta* (1810–1887), liberalnog mislioca iz Ganda, koji je posljednji, osamnaesti svezak svoga opsežnog historijskog djela *Études sur l'histoire de l'humanité* (1861–1870) posvetio filozofskohistorijskoj sintezi pod naslovom *Philosophie de l'histoire*. Iako kao historičar široke erudicije, u teoriji je zastupnik teološkoga spiritualizma, ali i ideje o slobodi čovjeka. Raspravlja o imanenciji boga u čovječanstvu, koegzistenciji božanske providnosti i ljudske slobode, realnosti historijskog progresa koji se pokazuje i u progresu morala i religije. Tako on daje izvjesnu modernu teodiceju, i na tim osnovama kritizira one pokušaje tumačenja historije koji su se zasnivali na drugim svjetovnijim pretpostavkama (Vica, Voltairea, Montesquieua, Herdera, Renana, Thiersa, Hegela, Comtea i dr.).

Razmatrajući na kraju razvoj slobode i jednakosti u raznim etapama čovječanstva, protivi se individualizmu koji niječe prava države, i socijalizmu koji niječe, prema njemu, prava individuuma. Držeći da postoji razvoj i progres morala i religioznosti, Laurent posvećuje pažnju i problemu nacija, njihovu razvoju i odnosima. Njihova je sudbina u suradnji, jer su dijelovi jedinstvenoga čovječanstva. Njegov optimizam i humanizam karakteristični su, kao i plejadi građanskih demokrata i liberala koje smo imali prilike prikazati, što je odudaralo od militantnih predstavnika građanstva koji su, na osnovi svojih biologističkih koncepcija historije kao borbe rasa, već u to vrijeme utirali putove osvajačkim pretenzijama pojedinih evropskih buržoaskih režima.

Na kraju i nekoliko podataka o razvoju filozofskohistorijske misli u Italiji, zemlji koja je u 14. i 15. stoljeću otvarala Evropi nove vidike. Italija je, međutim, u 17. i 18. stoljeću izgubila primat u ekonomskom i duhovnom razvoju što ga je imala u razdoblju renesanse. Stalne oku-

pacije zemlje, ekonomsko zaostajanje, katolička reakcija na kritička gibanja unutar Crkve rezultirali su time da je Italija izgubila mnogo od svoga renesansnog sjaja i propulzivnosti na idejnom i umjetničkom polju. Krajem 18. i početkom 19. stoljeća, kada je Austrija bila uzdrmana Napoelonovim ratovima i pobjedama, javlja se sve jači građanski pokret za oslobođenje Italije (Risorgimento). Tada nastaju i novi pokušaji u filozofiji i filozofiji historije, ali još uvijek pod jakim utjecajem vladajuće francuske, engleske i njemačke misli. Osim teoloških tradicija, koje su još uvijek veoma žive i prisutne, naročito je jak utjecaj francuskog prosvjetiteljstva, njemačkog idealizma, posebno Hegelova, te novih struja pozitivizma, evolucionizma i na kraju stoljeća marksizma.

U 18. se stoljeću filozofijom historije bavio *Mario Francesco Pagano* (1748–1800), koji je predavao moralnu filozofiju i krivično pravo u Napulju, Rimu i Milanu. Glavno djelo mu je *Saggi politici. Dal civile corso delle nazioni, ossia di principii, progressi e decadenza delle società*, 2 sv. (1783). Bio je pod utjecajem Vica, Rousseaua, Turgota i Condorceta. Zastupao je slobodnu građansku republiku i jedan je od preteča talijanskoga preporoda.

Na prijelazu stoljeća je djelovala značajna figura tadašnje talijanske filozofije, *Giovanni Domenico Romagnosi* (1761–1835) koji je bio profesor prava u Parmi i Milanu, a bio je pod utjecajem francuskog empirizma, posebno Condillaca. Naglašavao je u svojim pravnim spisima da je društvo podvrgnuto prirodnim zakonima, da postoji usavršavanje društva, ali uvijek pod utjecajem ne samo intelekta nego i okoline, prirodne i društvene.

Dok su Pagano i Romagnosi predstavljali prosvjetiteljsku građansku misao čije je glavno djelo trebalo biti preporod cjelokupnoga talijanskog društva, druga dva značajna mislioca na početku stoljeća, *Antonio-Serbati Rosmini* (1797–1855) i *Vincenzo Gioberti* (1801–1852) također su bili teoretičari talijanskog Risorgimenta, samo s jače naglašenim teološkim spiritualizmom. Rosmini je bio teolog i filozof i veoma angažirani politički mislilac, koji je aktivno sudjelovao u političkim zbivanjima polovinom stoljeća. Njegovi spisi o talijanskoj filozofiji i filozofiji prava, a posebno spis *Delle cinque piaghe della santa chiesa* što ga je objavio 1848. godine, bili su oštro napadani od talijanskih jezuita i neko vrijeme zabranjeni.

Vincenzo Gioberti je također bio svećenik i kao pristalica Mazzinija bio izgnan iz Italije, te od 1834. godine živi u Bruxellesu kao nastavnik. Godine 1848. vraća se u Italiju te je u službi Karla Alberta, a pri kraju života poslanik u Parizu. I on je bio u oštrom sukobu s jezuitima koji su bili protiv njegova plana crkvene reforme. Isto tako je osuđivao papinu svjetovnu vlast. U svomu posljednjem filozofskom spisu *Della*

protologia (1857) pokušava sjediniti Platona i Hegela. Po njemu razvoj nije pravocrtan, nego je stalna evolucija i involucija. U društvenom razvoju djeluju dvije osnovne oblikovne snage: moralna snaga i fizička snaga. Jedna je sintetička, a druga analitička. Budućnost je u srednjem staležu i harmoniji koja više neće biti narušavana nego će počivati u luci dijalektičke sredine.

I Rosmini i Gioberti su izrazito djelovali na daljnje formiranje talijanske filozofije koja je još uvijek bila u procjepu između dogmatsko-teološkog kršćanstva, potenciranog talijanskim jezuitizmom, i modernih struja evropske filozofije koje sam spomenuo. U tom je procesu osobito bio značajan napuljski hegelovski krug koji su činili A. Vera, B. Spaventa i F. de Sanctis.

Augusto Vera (1813–1885) je zbog političkih razloga dugo živio na Zapadu (Francuska, Engleska). Godine 1860. vraća se u Milano i nedugo zatim je u Napulju, koji postaje centar hegelovstva u Italiji. U hegelovskom je duhu napisao *Prolusioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia* (1862) i *Introduzione alla filosofia della storia* (1869).

Bertrando Spaventa (1817–1883) morao je jednako tako u egzil zbog političkih razloga, ali od početka šezdesetih godina djeluje u Napulju kao također jedan od glavnih predstavnika Hegelove filozofije te dosljedan borac za slobodu misli i protivnik jezuitskoga dogmatizma.

I *Francesco de Sanctis* (1817–1883) je pod utjecajem Hegela, jedan je od najboljih poznavalaca talijanske literature te je njegovo djelo *Storia della letteratura italiana* (1872) postala klasično. Liberal i borac za slobodu misli i umjetnosti snažno je djelovao na progresivnu talijansku misao, kao i na A. Labriolu, osnivača talijanskoga marksizma.

U tom se razdoblju izrazitije bavio filozofijom historije *Giuseppe Ferrari* (1811–1876) koji je bio pravnik i pod utjecajem Romagnosija. Kao protivnik Austrije, i on je morao u politički egzil, te u Parizu objavljuje *L'Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1843). Bio je pod utjecajem njemačkog idealizma (Kant, Hegel) i zastupao, kao većina prosvjetitelja, prosvjetiteljski kozmopolitizam. U kasnijim djelima, *Prolusione al corso di filosofia della storia* (1862) i *L'aritmetica nella storia* (1875), zastupao je aritmetički ciklizam u historiji.

Pasquale Villari (1826–1917) sudjelovao je također u političkom životu i u pobuni u Napulju s de Sanctisom, te odlazi u Firenzu gdje se bavi studijem talijanske historije. Pod utjecajem pozitivizma odbacuje svaku metafiziku i u tom duhu objavljuje *Sull'origine e sul progresso della filosofia della storia* (1854) i *La filosofia positiva e il metodo storico* (1866).

Pod utjecajem pozitivizma i moderne znanosti bio je i *Gaetano Trezza* (1827–1892) koji je u svojim djelima *Studi storici* (1878) i *Il pessimis-*

mo e l'evoluzione (1890) istupio protiv idealizma koji se, po njemu, uvijek zasnivao na natprirodnom. Na Trezzu je posebno djelovao tada već snažan razvoj i izvanredni rezultati biologije, te je i historiju shvatio kao prožimanje unutrašnjih i vanjskih sila.

Cjelokupna ova talijanska filozofska djelatnost bila je nastojanje da se održi korak s evropskom filozofijom u specifičnim i nepovoljnim prilikama Italije čija je građanska klasa s cijelim narodom ulazila u posljednje razdoblje svoje borbe za oslobođenje od austrijske okupacije i za jedinstvo Italije. Građanski liberalni duh nalazio je svoje teorijske poticaje uglavnom u naprednim filozofskim strujama 19. stoljeća koje sam već spomenuo, ali je nastojao također oživiti i nekadašnju značajnu talijansku filozofsku baštinu, prvenstveno misao Campanelle, Bruna i G. Vica.

Potrebno je navesti svakako hvale vrijedan pokušaj, već u to vrijeme, dvaju mislilaca da dadu više ili manje cjelovit prikaz razvoja filozofskohistorijske misli. Tako je *Bartolomeo Fontana* napisao *La filosofia della storia nei pensatori italiani* (1873) u kojemu piše o filozofskim i filozofskohistorijskim pogledima G. B. Vica, G. D. Romagnosija, C. Balboa i T. Campanelle. Fontana je, u povodu 1861. godine, kada je bila proklamirana nova talijanska vlast, posvetio ovo djelo velikim talijanskim humanistima Vicu i Campanelli, kao i filozofu Romagnosiju i piscu i državniku Balbou, koji su svojim liberalizmom i prosvjetiteljstvom utirali put slobodnoj građanskoj Italiji.

Mnogo je cjelovitije i značajnije djelo što ga je napisao *Nicola Marselli* (1832–1899), *La scienza della storia* (1873–1880), u tri sveska. Marselli je bio učenik Fr. de Sanctisa, a sudjelovao je 1866. u borbama za oslobođenje Italije. Prešao je idejni put od hegelizma do pozitivizma i naturalističkog evolucionizma.

Prvi svezak, *Le Fasi del Pensiero storico*, obuhvaća razvoj historijske i filozofskohistorijske misli od antičkih, grčkih i rimskih historičara i filozofa, preko Augustina i Machiavellija do glavnih filozofa koji su se bavili ovom problematikom u 18. i 19. stoljeću, završno s Buckleom. Marselli je, po svomu pozitivističkom i antiteološkom stavu, davao, naravno, prednost onim historičarima i filozofima koji su historiju pokušavali tumačiti prirodnim, a ne natprirodnim kategorijama i idejama. Oduševljen Buckleom ovako je završio prikaz njegovih gledanja na historiju: "Iskazujemo poštovanje njegovim sposobnostima, duboko poštujemo njegovu uspomenu, budimo dostojni njegove smjelosti, i tako pokažimo da današnji svijet nije tako siromašan plemenitim duhovima, kao što je mislio usamljeni i melanholični pisac."[241]

---

241 Nicila Marselli, *La Scienza della storia,* Torino 1885, I. svezak, str. 370. Interesantno je navesti podatak koji karaterizira tadašnju situaciju u Italiji, na-

Drugi je svezak posvećen historijskoj i antropološko-sociološkoj problematici porijekla čovječanstva i problemu prirode i civilizacije, oslanjajući se na tadašnje rezultate prirodnih i društvenih znanosti, prvenstveno na Darwina i darviniste, Spencera i dr. Treći je svezak posvećen "velikim rasama čovječanstva", te govori o klasifikaciji čovječanstva, anatomskoj i geografskoj klasifikaciji, zatim o prirodi, porijeklu i klasifikaciji jezika.

kon toliko muka, borbi i stradanja talijanskih patriota. U povodu prve knjige N. Marsellija, koja je bila objavljena 1873, veliki boraac za oslobođenje Italije *Luigi Settembrini* (1813–1876) pisao je Marselliju, koga inače nije osobno poznavao, da mu čvrsto stišće ruku i zahvaljuje na lijepoj knjizi koja je dar Italiji i da je sretan i utješen što vidi da u Italiji ostavlja iza sebe ljude koji su bolji od njega.

FILOZOFIJA HISTORIJE U NJEMAČKOJ OD HEGELA I MARXA DO KRAJA 19. STOLJEĆA

Njemačka je, kako je poznato, u usporedbi s većinom zapadnoevropskih zemalja, najkasnije započela s modernom preobrazbom feudalnog društva. Njemačko je građanstvo s velikom pažnjom i simpatijama pratilo razvoj engleske ustavne monarhije, američki rat za oslobođenje, a pogotovo francuska revolucionarna zbivanja koja su se događala u njegovu najbližem susjedstvu. Već smo vidjeli kako su najznačajniji pojedinci iz redova njemačke inteligencije doživljavali sva ta burna evropska događanja i koji su bili razlozi upravo takvog karaktera njemačke klasične literature i filozofije, u kojoj je njemačka građanska misao na prijelazu u 19. st. doživjela svoj akme.

Bio je to izvanredan misaoni i spekulativni ples duha koji se, kao što već rekoh, u tom obliku sigurno više neće ponoviti. Spuštanje na zemlju iz tih eteričnih visina transcendentalne spekulacije dogodilo se niti deset godina nakon Hegelove smrti. S Feuerbachom i M. Hessom započeo je taj proces antiteze apsolutizaciji transcendentalnog i uspostavljanje digniteta pojedinačnoga i realnoga čovjeka, da u Marxovoj materijalističkoj dijalektici i komunističkom humanizmu već u četrdesetim godinama nove historijske snage dobiju filozofsku fundiranost svoje historijske samosvijesti. Koliko je to bila daleka anticipacija jedne nove historijske prakse vidjelo se i po tome što je cijelo 19. stoljeće u Njemačkoj, a možemo dodati i u cijelom tadašnjemu razvijenom svijetu, stajalo još uvijek u znaku građanstva, njegovih ekonomskih i političkih napora da ovlada svijetom, kao i teorijskih nastojanja da fundira svoja htijenja, svoja djela i svoju historijsku svijest.

Njemačka tridesetih i četrdesetih godina još nema razvijenu radničku klasu. Njezina prva radnička i socijalistička udruženja u Švicarskoj i Francuskoj potječu od obrtnika emigranata, koji su, s obzirom na svoju pokretljivost, doživljavali različite utjecaje. Bez obzira na to što se u razdoblju od 1815. do 1850. njemačko stanovništvo povećalo za 50%, što već ima šest gradova s više od 100 000 stanovnika, snažno razvija željezničku mrežu i ima svoju prvu lokomotivu (1841, A. Borsig), te početke krupne buržoazije naročito u Rajnskoj oblasti (D. Hansemann, L.

Camphausen, G. Mevissen i dr.), Pruska je, kao najjača njemačka država, još uvijek sredinom stoljeća imala oko 75% stanovnika na selu. Marxove i ostale socijalističke anticipacije socijalnih borbi i rješenja nisu, dakle, bile toliko izraz novih unutrašnjih društvenih i klasni proturječja u Njemačkoj nego mnogo više izraz nove socijalne situacije i odnosa u razvijenijem dijelu zapadne Evrope, osobito u Engleskoj i Francuskoj.

Njemačko je građanstvo stajalo pred istim historijskim izazovom, kao i englesko u 17. i francusko u 18. stoljeću. I ono je odlučno zahtijevalo i čeznulo za istim promjenama kao i ostalo građanstvo: konstitucionalnom monarhijom, kojoj je vrhovni filozofski arbitar Hegel dao posvećenje u svojoj filozofiji prava, liberalnim zakonodavstvom koje bi omogućilo nesmetani privredni razvoj sa što manjim upletanjem države i, specifično za rascjepkanost njemačkoga nacionalnog organizma, postojala je strastvena težnja za jedinstvenom Njemačkom. To su bile koordinate koje su bitno određivale liberalnu misao sve do kraja sedamdesetih godina. Radikalno je republikansko građanstvo bilo u manjini, a socijalističke ideje se u njemačkoj inteligenciji pojavljuju tek s prvim, još nedovoljno iskristaliziranim spisima M. Hessa, dakle krajem tridesetih i početkom četrdesetih godina.

Nakon pada Napoleona i nakon Bečkoga kongresa, uspostavlja se der Deutsche Bund (Njemački savez) s Pruskom i Austrijom kao osnovnim silama toga saveza. Ravnoteža među njima postojala je sve do polovine stoljeća, a glavni je zadatak Saveza u unutrašnjoj politici osigurati ostvarivanje ideja restauracije, potisnuti i onemogućiti liberalni i nacionalnonjemački pokret. Međutim, jačanjem njemačkoga građanstva jačala je i građanska liberalna misao u Njemačkoj. Ona je dobila naročito jak poticaj srpanjskom revolucijom u Parizu o kojoj su Heine i Börne oduševljeno izvještavali. Srpanjskom revolucijom su u Francuskoj konačno pokopane nade restauracije, a novo kraljevstvo s Louisom Philippeom na čelu nije više predstavljalo restauraciju nego krupnu buržoaziju.

Srpanjska je revolucija imala i neposredno djelovanje u Evropi – na odcjepljenje Belgije od Nizozemske i ustanak u Poljskoj 1830/31. Ta su zbivanja unijela pometnju u uspostavljene odnose velikih sila, a poljski je ustanak postavio na dnevni red poljsko pitanje u Njemačkoj, koje je, kako vidimo, ostalo u biti neriješeno sve do naših dana.

Njemačka liberalna opozicija dolazi u tom razdoblju posebno do izražaja u južnonjemačkim državama. U Badenu je npr. pod vodstvom K. Th. Welckera i K. v. Rottecka Landtag izglasao liberalni zakon o štampi kao i stav o potrebi njemačkog jedinstva i građanskih sloboda. U Braunschweigu je protjeran hercog Karl II. i donesen 1832. ustav po

kojemu je predstavništvo građanskih i seljačkih slojeva bilo ojačano. Slična su zbivanja postojala i u nekim drugim njemačkim državama. U svibnju 1832. održana je velika svečanost kod dvorca u Hambachu (kod Neustadta na Haardtu) kojoj je prisustvovalo desetak hiljada građana, na kojoj su J. Siebenpfeiffer i J. G. A. Wirth agitirali za ideje revolucionarne, nacionalno-njemačke demokracije. Sve je to, kao i napad na frankfurtsku stražu (Hauptwache 3. IV. 1833), ponovno dovelo do restriktivnih mjera na ministarskoj konferenciji u Beču 1834. godine.[242]

Koliko se, međutim, nije mogao zaustaviti taj proces liberalizacije, koji je bio logična posljedica ekonomskog jačanja građanske klase u novonastalom razdoblju industrijske revolucije, pokazuje slučaj u Göttingenu, kada je 1837, nakon što je Ernst August došao u Hannoveru na prijesto i proglasio neobvezujućim državni ustav od 1833. godine, sedam profesora objavilo da su oni jedino dužni poštovati državni ustav. Kralj je nakon toga otpustio profesore iz službe, što je samo ogorčilo liberalnu opoziciju i pridonijelo političkom autoritetu njemačkih profesora.[243]

To je razdoblje kada pojedini napredni intelektualci, podržani od bogatijih građanskih slojeva, osnivaju i prve liberalne i demokratske časopise. Među najpoznatijima su bili časopis "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" što ga je osnovao A. Ruge 1838, u kojemu je zdušno sudjelovala Hegelova ljevica. Radikalno liberalan časopis bio je i "Rheinische Zeitung" (1842–1843) koji su uređivali također uglavnom mladohegelovci i kome je i Marx jedno vrijeme bio glavnim urednikom. Literarni pokret "Mlade Njemačke" takoder je imao svoj časopis što ga je uređivao K. Gutzkow ("Telegraph für Deutschland", u tridesetim godinama), u kojemu je i mladi Engels objavio svoje literarne prvijence. Nacional-liberali, koji su bili uglavnom politička

242 C. L. W. Metternich je još 1819. god. uspio pridobiti glavne njemačke države da donesu Karlsbadske zaključke koje je Bundestag 20. 9. 1819. jednoglasno sankcionirao. Oni su sadržavali odredbe po kojima su sa sveučilišta morali biti odstranjeni oni profesori koji su zastupali ideje i učenja protivna postojećemu državnom poretku. Jednako je tako uvedena preventivna cenzura novina, časopisa i svih tiskanih spisa manjih od 20 araka. Ustanovljena je i Centralna istražna komisija Njemačkog saveza u Mainzu koja je trebala istraživati sve slučajeve "revolucionarne djelatnosti i demogoških veza". Nakon srpanjske revolucije (1830) i spomenutih događaja u Hambachu i Frankfurtu, Njemački je savez u lipnju 1834. na ministarskoj konferenciji u Beču još pooštrio prije navedene zaključke. Politika restauracije je ovim zaključcima bečke ministarske konferencije dosegla vrhunac.

243 Otpušteni su bili poznati stručnjaci F. Chr. Dahlmann, jurist W. Albrecht, braća Jacob i Wilhelm Grimm, fizičar W. Weber, orijentalist H. Ewald i literarni historičar G. G. Gervinus. Dahlmann, J. Grimm i Gervinus morali su u roku od tri dana napustiti državu.

struja u Frankfurtskoj nacionalnoj skupštini za vrijeme revolucije 1848. godine, osnovali su također svoj list u Heidelbergu 1844, "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", i 1847. "Deutsche Zeitung".

Liberalno je građanstvo uporno zahtijevalo da kralj donese ustav što ga je bio obećao za vrijeme oslobodilačkog rata protiv Napoleona. Velike su nade bile polagane u njegova nasljednika F. Wilhelma IV. koji dolazi na prijesto 1840. godine i nekim svojim potezima i deklaracijama pridobiva izvjestan broj značajnijih intelektualaca. Međutim, taj kralj "romantik" bio je suviše obuzet srednjovjekovnom tradicijom a da bi mogao učiniti nešto radikalnije i progresivnije. Zato je ubrzo nastupilo razočaranje u novoga kralja. Tome nije pomogao niti pruski Ujedinjeni Landtage što ga je Wilhelm IV. uspostavio 1844. od članova svih provincijalnih zemaljskih skupština (Landtaga). Ali su njihova osjećanja i sukobi bili početkom 1848. godine i neposredno uvod u revoluciju, bez obzira na to što njemačko građanstvo, pod vodstvom liberala, nije imalo namjeru stupiti na revolucionarni put.

Iako je sredinom četrdesetih godina već bilo pobuna njemačkog proletarijata (ustanak šleskih tkača 1844), a postojalo je i šire nezadovoljstvo među obrtnicima koji su tada još uvijek brojniji od pravih industrijskih radnika, pokretačka snaga revolucije bilo je ipak njemačko građanstvo sa svojim željama, nadama i zahtjevima. U takvu nezadovoljstvu liberalnoga građanstva, a i širih narodnih masa, započela je burna 1848. godina. Veljačka revolucija u Francuskoj samo je potpalila fitilj pod općim nezadovoljstvom u Njemačkom savezu. Pobune nastaju u mnogim zemljama toga saveza (Italija, Madžarska, Češka i dr.), ali odlučujući događaji zbivali su se u najvećoj i najjačoj zemlji Saveza – Pruskoj. Nemiri u glavnom gradu započeli su već početkom ožujka 1848, a kada su 18. III. 1848. pruske trupe zapucale na okupljeni narod pred berlinskim dvorom – revolucija je bila započela.

Najvažniji događaj u tim zbivanjima svakako je otvaranje Nacionalne skupštine u frankfurtskoj crkvi Sv. Pavla 18. V. 1848. Više od osam stotina izabranih predstavnika trebalo je poraditi na donošenju novog ustava i na uspostavi nacionalnog jedinstva.[244] Međutim, njemačka buržoazija, nemajući hrabrosti osloniti se na široke narodne mase i nastojeći raznim kompromisima i pregovorima s vladom ostvariti svoje ciljeve, upravo je na tom parlamentarnom terenu i izgubila bitku. Par-

244 Prema podacima koje iznosi najnovija njemačka historiografija, od 830 poslanika i zastupnika bilo je 550 akademski obrazovanih pojedinaca, od toga 49 sveučilišnih profesora i docenata, 157 sudaca i državnih tužilaca i 66 odvjetnika. Nadalje je bilo 110 zastupnika privrednih zvanja, jedan jedini seljak, ni jedan radnik i nekoliko obrtnika. (Vidi Theodor Schieder, *Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich,* Stuttgart 1975, str. 87.)

lament je u tom odugovlačenju i taktiziranju napokon došao pod jači utjecaj lijevih građanskih snaga koje su objavile revolucionarni ustanak za uspostavu novog ustava i već krnji parlament prenijele u Stuttgart (30. V. 1849), koji je nakon kratkog vremena raspršila würtemberška vojska. Građanski se rat bio rasplamsao u pojedinim državama, naročito u Saskoj gdje sudjeluju i buduće poznate evropske ličnosti M. Bakunjin i E. Wagner, a u Badenu se aktivno borio i mladi Engels kao ađutant u Willichovu korpusu. Ali nadmoćna i iskusnija pruska vojska je sredinom 1849. godine ugušila sva ta revolucionarna žarišta. U političkim se igrama njemačka aristokracija još uvijek pokazala nadmoćnom, a za revolucionarno stvaranje jedinstvene nacionalne republike njemačka je građanska klasa još uvijek bila preslaba i neodlučna.

Neće biti neinteresantno navesti neposrednog svjedoka svih tih zbivanja i jednog od svakako najgenijalnijih njemačkih i evropskih mislilaca 19. st., Karla Marxa, koji je sudjelovao u revoluciji već kao oformljeni komunist na građanskoj ljevici, jer mu je bilo jasno da je građanska parlamentarna republika u tom času bila maksimalna historijska mogućnost za Njemačku. Uređujući "Nove rajnske novine" u Kölnu, sredinom prosinca 1848. u članku o buržoaziji i kontrarevoluciji, Marx uspoređuje njemačku revoluciju s engleskom i francuskom. Konstatira da su engleska u 17. i francuska u 18. st. bile revolucije evropskog stila, pobjeda jedne određene društvene klase nad starim političkim sistemom, što je ujedno bila i pobjeda novoga društvenog sistema i vjesnik evropske budućnosti, a u ožujskoj njemačkoj revoluciji ništa od toga nije bilo. "Februarska revolucija *uklonila* je ustavnu monarhiju u stvarnosti i vlast buržoazije u ideji. Pruska martovska revolucija trebalo je da *uspostavi* ustavnu monarhiju u ideji i buržoasku vlast u stvarnosti. Daleko od toga da bude *evropska revolucija*, ona je bila samo slab odjek evropske revolucije u jednoj zaostaloj zemlji. Umjesto da bude ispred svog vijeka, ona je bila iza njega za više od pola stoljeća... Njemačka buržoazija razvijala se tako mlitavo, kukavički i sporo da je u momentu kada je stala nasuprot feudalizmu i apsolutizmu, ugrožavajući ga, vidjela da je i sama ugrožena od proletarijata i svih slojeva građanstva čiji su interesi i ideje srodni interesima i idejama proletarijata. I ne samo da je vidjela neprijateljski raspoloženu klasu *za* sobom, nego i cijelu Evropu neprijateljski raspoloženu *pred* sobom. Pruska buržoazija nije bila, kao francuska buržoazija od 1789., klasa koja predstavlja *cijelo* moderno društvo nasuprot predstavnicima starog društva, monarhiji i plemstvu. Ona se srozala na neku vrst *staleža*, odvojenog i od krune i od naroda, opoziciono nastrojena prema oboma, neodlučna prema svakom od svojih protivnika uzetom pojedinačno, jer je uvijek vidjela oba ispred ili iza sebe; od samog početka ona je sklona izdaji naroda i kompromisu s

okrunjenim predstavnikom starog društva, jer je već i sama pripadala starom društvu; ona nije predstavljala interese novog društva protiv starog nego obnovljene interese u okviru zastarjelog društva; ona je bila na kormilu revolucije ne zato što je za njom stajao narod nego zato što ju je narod gurao pred sobom; ona je bila na čelu ne zato što je predstavljala inicijativu jedne nove društvene epohe nego zato što je predstavljala nezadovoljstvo stare društvene epohe; to je bio sloj stare države koji se nije probio napolje nego je potresom izbačen na površinu nove države; bez vjere u sebe, bez vjere u narod, ropćući na one koji su nad njom, dršćući pred onima koji su ispod nje, egoistična prema jednima i drugima i svjesna svog egoizma, revolucionarna prema konzervativcima, konzervativna prema revolucionarima..."[245] – tako je ocrtao Marx prusku buržoaziju u vrijeme ožujske revolucije, kad još nije bila definitivno podlegla feudalnoj i aristokratskoj kontrarevoluciji.

Tako je završio prvi i jedini pokušaj njemačke buržoazije da revolucionarnim putem zacrta novu historijsku etapu Njemačke. S porazom revolucije nastala je duboka rezignacija u građanskoj klasi. Revolucionarni impetus je nestao, kao i želja da sama može preoblikovati društvo. Njemačka se građanska klasa sve više orijentira na suradnju s vladajućim snagama da bi zajedno postigli svoje glavne ciljeve – utjecaj u državi preko konstitucionalne monarhije i jedinstvo Njemačke. Ova više-manje kompromisna politika na koju je građanska klasa bila prisiljena porazom, odrazila se, naravno, i u idejnim sferama. Ona više nije bila sposobna postići u filozofiji radikalizam Fichteova apsolutnog idealizma niti jedinstvenost i univerzalnost Hegelova panlogizma. Nastaje razdoblje, što se osobito izrazilo i u problematici filozofije historije, kompromisnih i eklektičkih sistema, oživljavanje Schopenhauerova iracionalizma i pesimizma koji do revolucije nije imao nikakva utjecaja, kao i raznih oblika filozofskog teizma. Desetogodišnje razdoblje reakcionarne restauracije, kao i duboko razočaranje nakon historijskog poraza, presjeklo je bitne filozofske tokove koji su vodili njihovoj velikoj filozofskoj klasici. Njemačka filozofija postaje sve više izrazito akdemska.[246] Rudolf Haym, koji je pripadao građanskom desnom centru u

245 K. Marx, *Buržoazija i kontrarevolucija, Glavni radovi Marxa i Engelsa,* Zagreb 1978, str. 420-421.

246 Izvrstan njemački historičar Th. Schieder slično zaključuje u svom već citiranom djelu. U prikazu situacije nakon poraza revolucije Schieder citira pismo M. Dunckera J. G. Droysenu u kojem piše da historičari moraju umjesto fantastičnog idealizma filozofije, koji je bunio i iskrivljavao glave mladih, uspostaviti realni idealizam historije. Navodi i mišljenja R. Hayma i A. L. v. Rochaua o potrebi "realne politike" te zaključuje: "S takvim pogledima izvukao je liberalni obrazovni sloj pouke iz propale revolucije: on se još više udaljio

revoluciji, u svom djelu o Hegelu i njegovu vremenu veoma je dobro ocrtao tadašnju duhovnu situaciju. Već u uvodu Haym piše da se sada mnogi natječu da naslijede Hegelovu vladavinu, a istina je zapravo da se "carstvo filozofije nalazi u stanju *potpunog bezvlađa*, u stanju raspada i rastrojstva"[247]. Propast Hegelove filozofije je u svezi s iznemoglosti filozofije uopće. Nakon sjajne epohe njemačke klasične literature, i Hegelov sistem i njegova vladavina bili su posljednja velika i univerzalna pojava u duhovnoj sferi naše domovine. Nakon toga se nešto slično nije dogodilo. Mi se naime, konstatira Haym, "trenutačno nalazimo u jednom velikom i gotovo općem brodolomu duha i vjere u duh uopće"[248]. Dogodio se besprimjeran i odlučni preokret. Više se ne nalazimo u vremenu velikih sistema, u vremenu poezije i filozofije. Naše je vrijeme sada karakterizirano velikim tehničkim pronalascima, kada izgleda da je materija postala živa. Temelji fizičkoga i duhovnog života su tim trijumfom tehnike preoblikovani, te egzistencija pojedinca i naroda dobiva novu osnovu. Slobodna konstrukcija u elementu ideje zato je suspendirana.

Haym drži da je političko zbivanje prije nekoliko godina, dakle razdoblje revolucije, bio pokušaj idealnog oblikovanja stvari. Kad su njezini valovi prošli, našli smo se, nastavlja Haym, u bezimenoj pustoši i zbunjenosti. Naivna nada kojom smo se bacili u svjetsko gibanje, bila je otplavljena. "Naizgled svemoćni idealizam pokazao se nemoćan. Mi smo stajali i stojimo usred osjećanja jednog velikog razočaranja."[249] Bez respekta pred pobjedničkom stvarnošću, pred trijumfirajućom miserijom reakcija, mi smo ipak izgubili vjeru u nekadašnje ideale. Njemačka spiritualistička filozofija ipak nije izdržala probu. Ona je odstranjena ne nekim sistemom nego napretkom svijeta i živom historijom. Treba zato oštriti smisao za istinu i hrabrost za istinu, a Hegelova je filozofija svojim spoznajnim ponosom i sjajem svoje metafizike radila na otupljenju i uspavljivanju toga smisla.[250]

---

od svake revolucionarne ideologije i u 'realnom idealizmu' našao osnovu koja je omogućila suradnju sa snagama tradicije i monarhijskim autoritetom." (Th. Schieder, *Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich,* str. 126.)

247 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt 1962, (I. izd. 1857), str. 4.

248 R. Haym, *ibid.*, str. 5.

249 R. Haym, *ibid.*, str. 6.

250 Vidi R. Haym, *ibid.*, str. 14. Nećemo sada ulaziti u cjelokupnu Haymovu ocjenu Hegelove filozofije. On je inače držao, samo da ukratko navedem, da je Hegel bio napredan mislilac u mladosti, a da je poslije, svojom filozofijom religije i prava, postao filozofom restauracije. Ali je zato "naročito u filozofiji historije stari sistem *vratio čistim i zdravim tendencijama svoje mladosti*" (*ibid.*, str. 434). Haym je isto tako mislio da s Hegelovom estetikom Njemačka ima djelo kakvo nema niti jedan drugi narod. (Vidi *ibid.*, str. 443.)

Haym u daljnjoj analizi tadašnjeg vremena veoma dobro vidi da se njihova postrevolucionarna situacija, kada je građanska klasa izgubila historijsku bitku, bitno razlikuje od onog vremena kada se s pouzdanjem gledalo u budućnost. Zato je i zaključivao da "velike metafizičke građevine mogu uspjeti samo jednom estetski raspoloženom pokoljenju, a velika otkrića na području trancendentalne filozofije samo u takvim epohama u kojima bìla nacionalnog života snažnije tuku, u kojima je probuđena nova odvažnost da se dubine duše dalje razviju za daljnji nastajući svijet. Naše vrijeme – nemojte se zavaravati – nije takvo. Nijemcima je čudesno uspjelo, da usred krajnjeg siromaštva javnog života, da iz proze i oskudnosti svih prilika proizvedu jedno moćno i čisto pjesništvo. Duh, koji se iz tog pjesništva razvio, saobrazno svom porijeklu, ubrzo je bio uvučen u službu apstrakcije i na tom polju ubrzo istrošen. Jedna nova metafizika – poezija kao i znanost – tek će tada među nama moći da nastane, kad se njemački duh prije toga ispuni u realnom i sebi stvori jedno novo tlo u elementu političke slobode."[251]

U takvoj se dakle situaciji nije moglo očekivati da filozofija ponovi onaj spektakularan razvoj na prijelazu stoljeća. Hegelov panlogizam i grandiozni sistem apsolutnog duha bio je podvrgnut sadržajnoj kritici već početkom tridesetih godina, kako smo vidjeli u poglavlju o Marxu. Ta je lijeva kritika preko Feuerbacha i Hessa završila originalnom koncepcijom materijalističkog shvaćanja historije, koja je kao socijalnu osnovu imala već nove historijske i klasne snage koje su nastupale novim vizijama o preobrazbi dotadašnjega klasno podijeljenog svijeta. I u ovom se slučaju vidjelo da revolucionarne filozofske koncepcije nastaju uvijek u ranu zoru novih historijskih preobražaja, pa tako filozofija nije Minervina sova, kao što je to mislio Hegel, nego tek nagovještaj onog što prevratnički nadolazi.

Marxova i Engelsova filozofska, a naročito filozofskohistorijska misao, nije mogla u 19. stoljeću biti šire recipirana. Razlozi su bili veoma razumljivi i očiti. Glavna djela s obzirom na navedenu problematiku ostala su u rukopisu (*Ekonomsko-filozofski rukopisi, Teze o Feuerbachu, Njemačka ideologija*), a kasnija Engelsova filozofska djela, kojima je nedostajala dubina Marxove analize, tek u posljednja dva decenija pos-

251 R. Haym, *ibid.*, str. 464-465. Haym je držao da su još daleko od toga, a dotle moraju poraditi na umnijem i ćudorednijem oblikovanju državnog života. Hegelova se metafizika ne može nadvladati hrabrijom metafizikom nego učenjem o znanosti (Wissenschaftslehre) u kojoj je čovjek u totalitetu svoga bića objekt takve kritike. "To se može postići samo onim putem što su ga zacrtali Kant i Fichte" (*ibid.*, str. 469). Ovdje se već naziru one intencije koje su nekoliko godina poslije (1865) u Liebmannovu zahtjevu za vraćanjem Kantu otvorile razdoblje neokantizma.

taju pristupačna intelektualnoj publici. Osim toga, materijalistička misao nije imala pristupa na sveučilišta te su ličnosti, koje su davale bitni pečat filozofskoj produkciji, profesori na pojedinim sveučilištma, zastupali razne pravce idealizma. Inteligencija toga vremena bila je izravni izdanak građanske klase i uglavnom dijelila njezinu sudbinu. Nakon poraza revolucije, građanstvo se u osnovi orijentira na dva područja iz kojih je ona inače crpla svoju snagu – na ekonomsko i duhovno područje.[252] A građanstvo kao klasa, osim njegovih radikalnih pojedinaca i u posebnim historijskim situacijama, nije nikad bilo materijalistički orijentirano. U uvijek neizvjesnoj ekonomskoj utakmici, povezanoj s mnogim rizicima, usponima i padovima, građanstvu je mnogo više odgovarala vjera u nekoga idealnog i svemoćnog zaštitnika. Ako tome dodamo da je u Njemačkom savezu, s Pruskom i Austrijom na čelu, još uvijek politički dominirala konzervativna aristokracija, nepoželjnost je bilo kakve revolucionarne i materijalističke misli na sveučilištima bila više nego razumljiva.

Međutim, u redovima građanstva, naročito među zastupnicima prirodnih znanosti, uvijek se našlo pojedinaca koji su iz rezultata tih znanosti dosljedno izvlačili i određene materijalističke zaključke. Tako je i Njemačka imala svoje la mettrie i cabanise ili pristleyje i hartleyje. Sa K. Vogtom (1817–1895), J. Moleschotom (1822–1893) i L. Büchnerom (1824–1899) prirodoznanstveni materijalizam definitivno je stupio na njemačko tlo. Naročitu senzaciju je bio izazvao tzv. Materialismusstreit (materijalistički spor ili prepirka o materijalizmu) kada je na skupu prirodoslovaca rujna 1854. u Göttingenu došlo do velike polemike između fiziologa Rudolfa Wagnera i zoologa Karla Vogta. Wagner je u svom predavanju o stvaranju čovjeka i duhovnoj supstanciji pokušao dokazati postojanje duše na temelju argumenta uzetih iz Biblije, nastojeći da dovede u sklad biblijski mit o stvaranju s rezultatima prirodne znanosti. Vogt je na sve to odgovorio i knjigom *Köhlerglaube und Wissenschaft*, 1854, a Moleschott je knjigom *Kreislauf des Lebens*, 1852, odgovorio na

252 Treba još spomenuti da osim industrijske revolucije, za kojom se nije smjelo zaostajati, nakon ustanovljenja carinskog saveza 1854. god. za gotovo sve njemačke zemlje, započinje i pritajena borba za ekonomsku, a to znači i političku prevlast u Njemačkoj između Pruske i Austrije. Zato i prirodne i tehničke znanosti dolaze sve više u prvi plan, a pruska monarhija se pozitivno odnosila prema tehničko-prirodoznanstvenom trendu vremena. Tako npr. realne škole dobivaju 1859. god. novi statut i priznaju se kao druge po redu općeobrazovne škole. God. 1863. otvorena je rajnsko-vestfalska politehnička škola kao prva pruska tehnička visoka škola. Berlin je početkom šezdesetih godina prešao pola milijuna stanovnika i postaje veliki industrijski i akademski grad. U Austriji se također provodila reforma srednjega i visokog školstva, obnavljaju se i povećavaju glavni gradovi (Beč, München u Bavarskoj).

Liebigove antimaterijalističke *Chemische Briefe*, 1844. Najveću je popularnost doživjela Büchnerova knjiga *Kraft und Stoff*, 1855, koja je do kraja stoljeća doživjela dvadesetak izdanja. Jednako je tako nešto kasnije veliku popularnost doživio i stari D. F. Strauss sa svojim djelom *Der alte und neue Glaube* (1872), kao i Ernest Haeckel sa svojim monizmom i djelom *Die Welträtsel*, 1899. Kako je Darwinovo epohalno djelo bilo objavljeno krajem pedesetih godina, svi ovi materijalistički orijentirani učenjaci zdušno i oduševljeno su bili prihvatili Darwinovo učenje. Moglo se inače, kako smo već spomenuli, očekivati da svi oni koji su zastupali materijalizam budu nepoželjni kao nastavnici. Tako je Büchner izgubio svoj sveučilišni položaj u Tübingenu, a Moleschott u Heidelbergu.

S obzirom na našu problematiku filozofije historije ova prirodoznanstvena ili, kako su je neki nazivali i vulgarno materijalistička linija filozofije, nije niti tada kao ni poslije toj problematici uglavnom ništa pridonijela. U svom oduševljenju velikim rezultatima prirodnih znanosti, kako fizikalnih tako i bioloških, mislili su da se i čovjekov svijet, budući da je i čovjek organsko biće, može iscrpiti zakonima fizičkoga i organskog svijeta i da su dovoljni ti rezultati da se odgovori na sva metafizička pitanja u vezi s pogledom na svijet i čovjeka. Sasvim je razumljivo da je za čovjeka važno i presudno područje duha, kulture i socijeteta ostalo za te mislioce gotovo knjiga sa sedam pečata. Od materijalistički orijentiranih mislilaca jedino su Marx i Engels shvatili da je problematika čovjeka i njegove historije pravi champ de bataille na kojemu će se lomiti filozofska koplja u 19. i 20. stoljeću.

Ovo razdoblje o kojemu je dosad bila riječ značilo je i u Njemačkoj, kao i u drugim zapadnoevropskim zemljama, i definitivno formiranje historije kao posebne znanosti. Tadašnji najznačajniji njemački historičari (B. G. Niebuhr, L. Ranke, J. G. Droysen, Th. Mommsen, H. von Sybel) nastojali su, s jedne strane, prevladati ograničenost i površnost dotadašnjega kroničarstva i zasnivati svoja istraživanja na arhivskoj građi, a, s druge strane, osloboditi se teškog utega njemačke spekulativne filozofije koji je pritiskivao historiju kao specifičnu znanost. Hegel je bio oštar protivnik Niebuhrovih i Rankeovih nastojanja da na temelju empirijskoga historijskog materijala rekonstruiraju "ono što je bilo" (Ranke), a ne da konstruiraju historijski tok prema apriornoj spekulativnoj shemi. Upravo su neki od ovih mislilaca (Ranke i Droysen) interesantni i za našu filozofskohistorijsku problematiku.

Leopold Ranke i Johann Gustav Droysen

Kada je njemački građanski filozof Paul Barth krajem stoljeća napisao da je "s Marxom samostalno historijskofilozofsko mišljenje u Hegelovoj školi završilo,"[253] točno je bio uočio filozofsku situaciju na tom području. Građanska revolucionarna filozofska misao Hegela, uz sve njegove idejne kompromise koji su samo ocrtavali zaostali položaj njemačkoga građanstva u još uvijek feudalnoapsolutističkoj Pruskoj, imala je svojevrstan i originalan nastavak u Marxovu revolucionarnom mišljenju kao izrazu već novih historijskih klasnih snaga. A njemačko građanstvo, već od Hegelove smrti dalje, a posebno, kako smo vidjeli, nakon poraza revolucije 1848, nije imalo više duhovne snage za takve misaone uzlete kao što je to bio slučaj kod Kanta, Fichtea i Hegela, a zatim Marxa. I na umjetničkom polju nije moglo više doseći vrhunce koji su joj u razdoblju njezine klasike i u literaturi i u glazbi osigurali međunarodni ugled. Njezini posljednji romantici od značaja (H. Heine 1797–1856. i Bettina v. Arnim 1785–1859) već su i prvi pjesnici socijalističke provenijencije, a pogotovo Ferdinand Freiligrath (1810–1876) i Georg Herwegh (1817–1875). Jedino je pozna romantika uspjela u ličnostima F. Mendelssohnu (1809–1847), R. Schumannu (1810–1856), aktivnom borcu u Dresdenskom ustanku R. Wagneru (1813–1883) i J. Brahmsu (1833–1897), dostojno naslijediti snažnu muzičku tradiciju njemačkoga baroka i klasike.

Postrevolucionarno razdoblje na drugim područjima umjetnosti dugo vremena nije izbacilo u evropsku umjetničku orbitu ni jednu genijalnu ličnost. Zato je, međutim, na znanstvenom polju, u vezi s razvojem tehnike i nove industrijske civilizacije, Njemačka činila krupne korake. Ali to je područje oduvijek bilo uvjetovano nekim drugim parametrima nego što je slučaj kod umjetničkog i filozofskog. Za razvoj prirodnih znanosti od eminentnog značenja su bili silni poticaji što ih je izazvala industrijska revolucija, obilje novih tehničkih sredstava što ih je ta znanost već imala na raspolaganju, kao i mnogo tješnja i uspješnija međunarodna komunikacija, a to znači i znanstvena, koja je bila omogućena novim tehničkim napredcima (željeznice, parni brodovi, nešto kasnije i telegrafske i telefonske veze itd.). Zato se Njemačka, koja je imala mnogo ravnopravnih sveučilišta, mogla prezentirati svijetu sa znanstvenim radnicima kao što su bili J. Liebig, W. i A. von Humboldt, W. Helmholz, F. Wöhler, J. Müller, C. F. Gauss, R. Mayer, H. Hertz, W. Oswald, R. Virchow, R. Koch, E. Röntgen, E. Haeckel i dr.

---

253 Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann,* Leipzig 1925. (I. izd. 1890), str. 61.

Na području filozofije historije "otrežnjenje" od gigantskog sklopa Hegelova panlogičkog sistema odvijalo se u više pravaca. Jedan od njih pripada i njihovim poznatim historičarima, naročito Rankeu i Droysenu.

Leopold Ranke (1795–1886) rođen je thüringijskom gradiću Wiehleu koji je početkom 19. stoljeća imao oko 1100 stanovnika. Saska je bila centar reformacije i duhovno središte Njemačke u 17. i 18. stoljeću. Stanovništvo je bilo pretežno agrarno, ali slobodno od kmetske zavisnosti, a gradovi su imali svoja prava i sudstvo. Socijalno vodeći sloj u njima bilo je više obrazovano građanstvo (teolozi, juristi i doktori), a manje privredno građanstvo. Rankeovi su preci također pripadali tom sloju (teolozi), a tek je njegov otac postao jurist. U familijarnoj pobožnosti i lojalitetu prema kneževskoj kući glavni su korijeni Rankeova hijerarhijsko-patrijarhalnog mišljenja koje je do kraja života, unatoč pripadanju građanskom liberalizmu, nosilo i vidljiv konzervativni pečat.

Kao sin obrazovanoga gornjeg sloja srednjega građanstva Ranke je mogao zacrtati svoj put socijalne promocije samo preko znanosti. Rankeov je otac isposlovao 1807. godine da talentirani mladić nastavi srednje obrazovanje, a studij nastavlja u Leipzigu. Za vrijeme studija upoznaje filozofiju Kanta, Fichtea, F. Schlegela, a na njega osobito utječu Fichteova poznata predavanja o biti znanstvenika i njegovoj slobodi. Ovom filozofskom utjecaju duguje Ranke kao historičar svakako i nastojanje da ne izgubi smisao za sintezu i neke opće probleme u historiji. Zato za Rankea ljudska zajednica nije jedino agregat autonomnih individuuma koji slijede samo svoje potrebe, nego strukturirana cjelina u kojoj vlada zajednički duh.

Prelazak u Prusiju, kada postaje i financijski nezavisan, bio je za Rankea značajan, jer je s jedne strane upoznao mehanizam jedne velike države, a s druge je jače dolazio u doticaj s liberalnim strujama svoga vremena. Iako je simpatizirao s liberalima, ipak je izvjestan konzervativno-patrijarhalni duh, ponesen još iz njegova doma, djelovao na Rankeov odnos prema državi, na njegovo principijelno slaganje s vladajućim socijalno-političkim sistemom i na negativan odnos prema revolucionarnim zbivanjima 1848. godine. Slično E. Burkeu, koji je kao vigovac bio ogorčeni neprijatelj Francuske revolucije, i Ranke je, kao umjereni liberal, zastupao više jedno organsko shvaćanje države.[254] Zato je u Ber-

254 U svom govoru u povodu preuzimanja redovite profesure na Sveučilištu u Berlinu 1836. god. Ranke je pisao u Burkeovu duhu da su filozofi prošlog stoljeća stvarali neke idealne zamisli o formiranju države i da se zbog toga mogu provoditi nagli prevrati i brzo mijenjanje temelja ljudskog društva, što se onda i osvećuje. Zato se mora reći da nam "historija pokazuje i poučava nas da svako razdoblje ima svojih grešaka kao i svojevrsnu sposobnost za vrlinu, tako

linu i bio prekinuo odnose s liberalnom i opozicijskom grupom Varnhagenova salona, a njegovo umjereno konzervativno stajalište omogućilo mu je da, kao vodeći njemački historičar, bude u užoj vezi s nekim njemačkim vladarima.[255]

Rankeova snaga i važnost leže, naravno, ponajprije na historijskom polju, gdje je jedan od najznačajnijih modernih historičara. Uz Niebuhra bio je glava one "historijske škole" koja je u dvadesetim i tridesetim godinama bila u oštrom sukobu s "filozofskom školom" na čelu s Hegelom. Kao vrstan historičar, kome je bio osnovni zadatak da što objektivnije reproducira prošlost, da istraži "wie es eigentlich gewesen" (kako je zapravo bilo), morao se suprotstaviti filozofskom apriorizmu koji je podcjenjivao empirijsko istraživanje i mnoštvo pojedinačnih činjenica za rekonstrukciju historijskog toka. Već svojom prvom značajnom knjigom, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1495-1535,* koja je objavljena još 1824. godine, Ranke je zasnovao nov način historijskog istraživanja i interpretacije, posebno političke historije sa središnjom temom države. Svojom djelatnošću kao vodeći njemački historičar Ranke je "pokrio" gotovo cijelo stoljeće. "Kao prvi moderni historičar koji je znao povezati kritičku analizu izvora sa širinom filozofskog duha i izuzetnim svojstvima književnika, Ranke je izvršio golem utjecaj u Njemačkoj i izvan nje. Njegova historijska metoda, koja se stalno usavršavala, poslužila je kao temelj svim istraživačima političke historije, a to je bila pretežna većina povjesničara."[256]

Međutim, ono što je karakteriziralo tadašnje građanske historičare u zapadnoj Evropi, Thierryja, Guizota i Micheleta u Francuskoj, Carlylea i Bucklea u Engleskoj – izraziti filozofski interes u vezi s historijom, nastojanje da se u mnoštvu historijskih pojedinačnosti uoče i do-

---

da nemamo posebna razloga niti za očajanje kao ni za ponositost i oholost." (L. Ranke, *Über die Verwandschaft und den Unterschied der Historie und der Politik, Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre,* Halle/Saale 1925, str. 51. (Ovo je djelo izbor E. Rothackera iz Rankeovih radova.)

255 U Varnhagenovu su salonu dominirale dvije talentirane i obrazovane žene, Varnhagenova žena Rahela (1771–1833) i Bettina von Arnim (1785–1859), žena književnika Achima von Arnima (1781–1831). Nasuprot promašenu negativnom odnosu Börnea prema Goetheu, Achim i Bettina von Arnim gajili su upravo kult Goethea i visoko cijenili Heinea, Börnea i Hegela. Isto su tako bili na strani progonjene "Mlade Njemačke" i ujedno su bili opozicija pruskoj apsolutističkoj državi i Metternichovu sistemu. Bettina je bila romantični liberal i u svomu revolucionarnom raspoloženju na kraju postala i pristalica saint-simonističkih socijalističkih ideja. Stala je na stranu šleskih tkača i berlinske sirotinje, borila se za slobodu štampe, za Poljsku i poboljšanje krivičnog zakonodavstva, te je svim tim imala jaki utjecaj na njemačku omladinu.

256 M. Gross, *Historijska znanost,* Zagreb 1980, str. 97.

kažu i određene "historijske zakonitosti" ili opće karakteristike pojedinih epoha, bilo je svojstveno i njemačkim historičarima Rankeu i Droysenu. Kao slušaoci i najvećih njemačkih filozofa nisu izgubili smisao i za filozofsko razmišljanje o historiji, te kod njih postoji stalni napor da se pomiri i sjedini "historijsko mišljenje" s "filozofskim mišljenjem".

U svom uvodu u historijsko-politički časopis 1832. godine Ranke je pisao da je skolastika srednjega vijeka nastojala intelektualni svijet podvrgnuti svojim distinkcijama, a ova nova skolastika nastoji realni svijet urediti prema svojim školskim mišljenjima. On ne želi pobijati teorije, nego se samo želi suprotstaviti njihovu nastojanju za samovlašću. Ranke želi što veću objektivnost, jer partija, sistem, znadu odbaciti i ono što ne valja, ali i ono što zaslužuje pohvalu, samo zato što im to proturječi. Želimo uočiti "nepromjenjive, vječne principe. Razboriti svih vremena znali su šta je dobro i veliko, šta je dozvoljeno i pravo, što je napredak i propast. To je u velikim obrisima zapisano u ljudskim grudima: jednostavno razmišljanje dovoljno je da se to shvati."[257] Zato ne može biti raskida između filozofije i historije. "Razlikovalo se historijsku i filozofsku školu", pisao je iste godine Ranke; "prava historija i prava filozofija nikada neće biti u međusobnom sukobu."[258]

S Rankeom je svakako u građanskoj historiji i teorijskom razmišljanju "historizam" dobio nove impulse. Iako se pod "historizmom" često podrazumijevaju različiti sadržaji toga pojma te se ne upotrebljava jednoznačno, u ovom je slučaju riječ o Rankeovu suprotstavljanju racionalističkom konstruiranju idealnog društva, doktrine po kojoj bi svi trebali vladati i upravljati, pisao je Ranke 1836. godine u članku o razlici između historije i politike.

Mislili su, kaže Ranke, da se po jednoj slici najbolje državne forme sve mora oblikovati, različitim narodima dati iste zakone. "Zato su mislili da se moraju od davnine postojeće ustanove razlabaviti, uništiti i da će nakon toga nastati početak opće sreće i povratak zlatnog doba. Brzo su spoznali da se elemente i početke stvari, koji su služili utemelje-

257 Leopold Ranke, *Einleitung zur historisch-politischen Zeitschrift. Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre,* izdao E. Rothacker, Halle/Saale 1925, str. 2.

258 L. Ranke, *Reflexionen* (1832), *Vom Einflusse der Theorie,* ibid., str. 8. Koliko god je Ranke i historijska škola s njim na čelu imala pravo u pitanju zasnivanja historije kao znanosti, ipak se Hegelova utjecaja nisu mogli riješiti niti oni, kao niti veliki dio kasnijih mislilaca. U *Razmišljanjima* je Ranke pisao u Hegelovu duhu da je sigurno da ne postoji izvan države njezina ideja, nego je ona u samoj državi te "potiče njezino kretanje, bez kojeg bi ona zamrla, postala nepokretna i odumrla; ona je njezin duhovni život; proistekla iz skrivene osnove, drži na okupu sadašnji rod i povezuje redove generacija." (L. Ranke, *ibid.*, str. 8.)

nju, zasnivanju ljudskog društva, ne mogu nekažnjivo mijenjati. Vidjeli su da u državama postoji neko posebno svojstvo karaktera koja se ne može lako uništiti."[259]

I tu je Ranke u velikoj mjeri sljedbenik romantičarskog i Burkeova organskog shvaćanja države, društva i razvoja.

Najvažnija svoja filozofskohistorijska razmišljanja dao je Ranke u zreloj dobi u predavanjima o epohama novije historije, koja je držao kralju Maksimilijanu II. bavarskom u jesen 1854. u Berchtesgadenu. U predgovoru spisu o epohama novije historije, koji je pisan još tridesetih godina, Ranke opet nastoji razgraničiti historijsku od filozofske metode, imajući naravno na umu spekulativni idealizam njemačke klasike. Postoji, kaže Ranke, sukob između filozofije i historije, jer filozofija želi iz apriornih misli zaključiti što mora biti. Iz beskonačne gomile činjenica uzimaju one koje to mogu opravdati. Tako nazvana filozofija historije misli npr. da se čovjek nalazi u neprestanom napredovanju, u stalnom oblikovanju prema savršenosti. Postoje dva puta spoznaje ljudskih stvari: "... put spoznaje pojedinačnog i spoznaje apstrakcije; jedan je put filozofije, drugi historije."[260] Historija istražuje pojedinačno da bi se tako uzdigla do općeg uvida u zbivanja, do spoznaje njihovih objektivno danih veza. Ali i historičar mora imati "otvorene oči za opće. On neće to opće sebi najprije izmisliti, kao filozof; nego za vrijeme promatranja pojedinačnog njemu će se pokazati tok, koji je razvoj svijeta općenito uzeo."[261]

Ranke se ponajprije zadržava na pojmu "napredak" (Fortschritt), koji je zaokupljao gotovo sve moderne filozofije. Ako se s nekim filozofima pretpostavi da se cijelo čovječanstvo razvija od nekog prastanja prema nekomu pozitivnom cilju, onda se to može predočiti na dva načina: "ili da neka opće upravljujuća volja promiče razvoj ljudskog roda od jedne točke prema drugoj – ili da u čovječanstvu leži nešto po-

---

259 L. Ranke, *Über die Verwandschaft und den Unterschied der Historie und der Politik, ibid.*, str. 50.

260 L. Ranke,, *Über die Epopchen der neueren Geschichte, ibid.*, str. 57.

261 L. Ranke, *ibid.*, str. 58. U jednom pismu O. Rakkeu Ranke je pisao da je poziv historičara da razumije smisao svake epohe. "On mora imati sa svom nepristranošću pred očima upravo sam predmet i ništa drugo. Nad svim lebdi božanski poredak stvari, koji se doduše ne može izravno dokazati ali ipak naslućivati. U tom božjem poretku, koji je identičan sa slijedom vremena, značajni individuumi imaju svoje mjesto: historičar ih tako mora shvatiti. Historijska metoda, koja traži samo pravo i istinito, dolazi time u neposredni odnos prema najvišim pitanjima ljudskog roda." (Pismo O. Rakkeu od 25. V. 1873, *ibid.*, str. XI.) Interesantno je da Ranke oštro kritizira filozofski apriorizam i transcendentalnu spekulaciju, a pritom pretpostavlja "božji poredak" koji je i sam apriorna i sekulativna pretpostavka.

put duhovne prirode koja stvari nužnošću vodi nekom određenom cilju."[262]

Ranke drži da oba ova nazora nisu filozofski održiva niti se historijski mogu dokazati. Filozofski se ne može prihvatiti, jer takva misao napretka u "prvom slučaju dokida ljudsku slobodu i ljude smatra oruđima bez vlastite volje; a u drugom slučaju ljudi bi morali biti ili bog ili uopće ništa."[263] Vidimo da je misao o ljudskoj slobodi, varirana na različite načine u filozofiji 18. i početka 19. stoljeća i za Rankea nezaobilazno polazište u proučavanju i shvaćanju historije. I jednom kasnije, prilikom otvaranja skupštine Akademije znanosti u Münchenu 1871., ističući velike zasluge G. Gervinusa, jednog od sedmorice izbačenih sa Sveučilišta u Göttingenu, za njemačku historiografiju i kulturu, Ranke se ogradio od njegova stava da u historiji "vlada zakonomjerni tok". To bi značilo, ponavlja Ranke svoje prijašnje argumente, da ljudskim stvarima upravlja i vlada neka predodredene sudbina, neki prirodni zakon protiv kojeg nikakva volja ne bi mogla ništa. "Božansko nije neki tamni fatalitet, nego se ono ispoljava u suprotnostima i silama moralnog svijeta. Historija bi po tom shvaćanju bila stavljena pod jednu plitku nužnost i u neku ruku mediatizirana; mi pretpostavljamo njenu neposrednost pod božjim upravljanjem. U tome leži ponos ljudskog roda i radost historijskih studija."[264]

Čovječanstvom, po Rankeu, ovladavaju velike duhovne tendencije. U tim tendencijama uvijek postoji neka posebna usmjerenost, pravac koji preteže i djeluje da drugi pravci ostaju u drugom planu. Tako je u drugoj polovini 16. st. bio prevladavajući religiozni moment, a u 18. st. utilitarna težnja. "U svakoj se epohi čovječanstva dakle ispoljava jedna određena velika tendencija, i napredak počiva na tome da se jedno izvjesno kretanje ljudskog duha u svakom razdoblju pokazuje, koje čas jednu, čas drugu tendenciju ističe i u istoj se svojevrsno manifestira."[265]

Zato je Ranke bio protivnik Hegelove koncepcije o "objektivnom duhu", "svjetskom duhu" i "lukavstvu uma", jer je to za njega bila nedostojna predodžba o bogu koja konzekventno vodi panteizmu. Ova ideja vodi determinističkom gledanju na razvitak, a Ranke je, sa svojim patrijarhalno-religioznim nasljeđem, ipak ostao u ovom pitanju u granicama teističko-teološkog modela. Umjesto Hegelove apstraktne ideje, kod Rankea fungiraju "vodeće ideje", "vodeće tendencije" koje su u ne-

262 L. Ranke, *ibid.*, str. 59.

263 L. Ranke, *ibid.*, str. 60.

264 L. Ranke, *Rede zur Eröffnung der XII Plenarversammlung (der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München),* am 27. Sept. 1871, *ibid.*, str. 74.

265 L. Ranke, *ibid.*, str. 61.

ku ruku emanacija božjega plana. Nad svime lebdi "božanski poredak stvari", a ovo božansko razumije Ranke u tom smislu da ono "ima pregled nad cijelim historijskim čovječanstvom u cjelini i posvuda ga nalazi jednako vrijednim."[266]

Za Rankea je svaka epoha u samoj sebi utemeljena i ima svoje značenje ne prema tome što iz nje slijedi, čemu je ona pretpostavka, nego što u svojoj vlastitoj egzistenciji ona znači. Zato dobiva i promatranje i istraživanje historije posebnu draž, jer svaku epohu shvaća kao nešto po sebi i za sebe valjano i dovoljno.

Nadalje se u vezi s pojmom napretka treba razlikovati, po Rankeu, različita područja ljudske egzistencije koja nam ne pokazuje glede napretka iste karakteristike. Sve se to mora empirijski utvrditi. Tako npr. ako pratimo razvoj materijalne kulture i interesa, možemo zaključiti da tu postoji napredak, i bez nekoga golemog prevrata nemoguć je nazadak. Ali pojam napretka nije primjenjiv na vezu stoljeća uopće; naime, ne može se reći da jedno stoljeće "služi" drugome, kao da postoji radi drugog. Nadalje, nije primjenjiv na proizvode genija u umjetnosti, poeziji, znanosti i državi, "jer svi oni imaju neposredan odnos prema božanskom."[267] Oni počivaju na vremenu, ali stvarno produktivno je nezavisno od prethodnog i sljedećeg. Tako je npr. Tukidid na svoj način ostao neprevladan. I kršćanstvo nije za Rankea pripremljeno ranijim nesavršenijim prilikama, nego je ono iznenadna božanska pojava. Stare religiozne predrasude, koje je Ranke još ponio iz svoga doma i patrijarhalno-protestantske provincije, bile su jače od inače pronicljiva i kritičkog Rankeova historijskog uma.

Jednako tako, držao je Ranke, ne možemo konstatirati neki razvoj u moralnoj sferi. "Moralne ideje mogu naravno ekstenzivno napredovati; i tako možemo i s obzirom na duhovnu stranu ustvrditi, da npr. velika djela, koja su umjetnost i literatura proizvele, danas može uživati veća masa nego prije; ali bilo bi smiješno kad bi se htjelo biti veći epičar od Homera, ili veći traged od Sofokla."[268]

Jednako tako s obzirom na našu znanstvenu spoznaju, kao i ovladavanje prirodom, postoji stalni napredak. S ovim svojim mislima Ranke se pridružuje onim misliocima kod kojih sve do danas postoji određena nedoumica kad se postavi pitanje o moralnom i umjetničkom napretku. Već se Marx divio grčkoj umjetnosti koja ima vječnu draž, a Buckle, kako smo vidjeli, također negira napredak ljudskog roda u moralnom smislu. U svakom slučaju, problem na kojemu se još uvijek lome koplja.

266 L. Ranke, *ibid.,* str. 62.

267 L. Ranke, *ibid.,* str. 65.

268 L. Ranke, *ibid.,* str. 62.

Rankeova je veličina ponajprije, naravno, na historijskom području. On je jedan od nestora moderne evropske historiografije, sjajan istraživač i pisac, koji je uz Niebuhra, Droysena, Mommsena i Sybela utemeljio kritičku, na izvorima zasnovanu njemačku historiografiju. Zato je bilo interesantno vidjeti kako i ova snažna ličnost, koja je vladala na području historiografije u Njemačkoj gotovo tijekom cijeloga 19. stoljeća, gleda na historiju ne samo u njezinu individualitetu nego i općenitosti, univerzalnosti. Pokazao je da veliki historičari ne mogu izbjegavati filozofskohistorijsku problematiku, jer se postavljaju mnoga pitanja u vezi s historijom nužno i opravdano, na koja se samo empirijski ne može odgovoriti.

Ranke je izborio svojevrsnu poziciju u društvenom životu Njemačke. Nikad se nije energičnije angažirao u određenom pravcu nego je, priznavajući legitimitet postojeće monarhijske vlasti, izražavao simpatije i za progres, za transformaciju kojoj su njegovi liberalni kolege, kao Droysen ili Mommsen, mnogo više bili aktivno naklonjeni.

Jednako je tako u svojim teorijskim razmišljanjima stalno balansirao između svojevrsnoga teizma i empirijskoga, historijskog individualiteta i samostalnosti. Iako je priznavao božanski plan, ipak se historija nije za njega odvijala pod neposrednim Božjim utjecajem, ipak su okolnosti i snažne ličnosti bili nosioci ne samo pojedinačnih zbivanja nego i općih tendencija. Sasvim je razumljivo da je u tome bila i bitna Rankeova nedosljednost. Jer, ako se želi ostati historijski kritičan, iznaći "ono što je bilo" na historijskom raznovrsnom i beskrajno bogatom empirijskom materijalu, onda je pretpostavka nekoga božanskog plana nešto što se empirijski ni teorijski dokazati ne može. I kod Rankea kao i kod svih njemu sličnih mislilaca, između znanosti i vjere ostaje horismos koji se intelektualno, racionalno ne može prevladati.

* * *

Druga značajna ličnost koja je uz Rankea ne samo imala znatan utjecaj na njemačku historiografiju nego se s još većom sistematičnošću bavila filozofskohistorijskim pitanjima, bio je *Johann Gustav Bernhard Droysen* (1808–1884). Rođen je u Treptowu-Rega gdje mu je otac bio garnizonski propovjednik. U istom se mjestu za vrijeme borbe s Napoleonom nalazio Blücherov glavni štab, tako da su malom Johannu ostali neki junaci oslobodilačkog rata u živoj uspomeni. Otac mu umire već 1816. godine, a majka s petero djece nije imala sredstava za njegovo školovanje. Pomoć njihovih prijatelja omogućila je talentiranom Droysenu da nastavi školovanje.

Tokom pohađanja gimnazije i poslije sveučilišta u Berlinu, Droysen se, uz navedenu pomoć, izdržavao i davanjem privatnih satova. Tako je bio učiteljem i Felixa Mendelssohna u čijoj kući je upoznao umjetničku intelektualnu elitu Berlina. Studira filozofiju i filologiju; sluša, međutim, i predavanja poznatog stručnajaka za antiku A. Böckha, kao i filozofiju kod Hegela, te se njegov duh izrana usmjeruje i na empirijska istraživanja i na spekulativno mišljenje. Završivši studije, neko vrijeme predaje na gimnaziji, a 1831. polaže doktorat.[269] Nedugo potom Droysen objavljuje svoje prvo poznato djelo *Geschichte Alexanders des Grossen* (1833), a tek mu je 25 godina, koje je, u neku ruku, paradigma za njemačku situaciju toga doba i težnje građanstva da prevlada raskomadanost Njemačke u jedinstvenoj ustavnoj monarhiji ili kod radikalnijih u republici. I Droysenovi su pogledi bili usmjereni prema Pruskoj, koja je trebala odigrati ulogu Makedonije u Filipovu i Aleksandrovu vremenu. Zato Droysen više prihvaća Hegelovo visoko mišljenje o Aleksandru i ne smatra da je poraz kod Heroneje, što su Grci pretrpjeli od Filipa, i kraj grčke slobode, nego nova stranica grčke historije. Droysen dakle ne prihvaća tradicionalno stajalište o Demostenu kao borcu za grčku slobodu, nego se priklanja Filipovoj i Aleksandrovoj politici i širim političkim horizontima. Droysen je stoga i pojmu "helenizma" dao šire i pozitivnije značenje, što dolazi do izražaja u njegovu djelu *Geschichte des Helenismus* (1836, 1843, a drugo izdanje u tri sveska 1877/78).

Droysen je aktivno sudjelovao u revoluciji i kao zastupnik u Frankfurtskom parlamentu pripadao desnom centru. Nakon poraza revolucije, povlači se iz aktivnoga političkog života, predaje na Sveučilištu u Jeni, a od 1859. u Berlinu. U centru pruske države, s kojom je najintimnije bio povezan, sve više se zanosi konzervativnom i militarističkom pruskom prošlošću, sudjelujući tako svojim djelima o grofu Yorcku v. Wartenburgu (3 sveska 1851/52) i golemim djelom u 14 svezaka, *Geschichte der preussischen Politik*, formiranju njemačkoga nacionalizma koji je u pruskoj vojnoj sili gledao zalog njemačkog ujedinjenja.

Misaono su i znanstveno važnija bila Droysenova predavanja o enciklopediji i metodologiji historije koja je bio započeo 1857. godine i održao osamnaest puta. To djelo, pod kasnijim naslovom *Historik. Vorlesungen über Enziklopädie und Methodologie der Geschichte*, prvi je put Droysen dao slušaocima kao manuskript od tridesetak veoma sažetih stranica 1858. godine pod naslovom *Grundriss der Historik*.

269 Da bi mogao pokriti troškove promocije, proveo je i objavio Eshilove drame u dva sveska 1832. god., što je izvjestan kuriozum, ali i slika položaja siromašnijih slojeva građanstva u njihovoj razumljivoj težnji za socijalnom promocijom. Nekoliko godina poslije (1836–1838), prevodi i Aristofanove komedije.

Treba naglasiti da je ovo Droysenovo djelo prvi obuhvatni i sistematski metodološki uvod u historijsku znanost. Droysen ga nije shvatio, po vlastitim riječima, niti kao filozofiju ili teologiju historije, niti kao fiziku historijskog svijeta, niti poetiku za pisanje historije, nego upravo kao organon historijskog mišljenja i istraživanja. Za života ga je objavio još dva puta, ali tek poslije R. Hübner, na temelju rukopisa iz ostavštine, objavljuje prošireni rukopis 1937. i 1943. godine, po kojemu će i dati prikaz osnovnih Droysenovih misli i ideja o historiji.

Ne treba posebno naglašavati, što sam već napomenuo kod Rankea, da i Droysen pripada vremenu uspostavljanja historije kao posebne znanosti. Zato se i on, s jedne strane, ograđuje od filozofskih pretenzija koje su, kako kaže, prije pedeset godina mislile da je samo filozofsko znanstveno, te je i historija samo utoliko znanost ukoliko je filozofska. A sada dolaze prirodne znanosti koje smatraju znanošću samo ono što je u okviru prirodnoznanstvene metode, čemu se priklanja pozitivna filozofija Comtea, Littréa i Bucklea.[270]

Historija je za Droysena dana u vremenu, za razliku od prirode koja je dana u prostoru. Cjelokupnost tih pojava nastajanja i napredovanja shvaćamo kao historiju. Ali život u historiji nije *samo* napredovanje, kontinuitet je tu i tamo prekidan, a katkad je i nazadak. Pojedinac po svojoj tjelesnosti pripada prirodi. Ali od svog rođenja doživljava niz utjecaja roditelja, etnografske, klimatske i prirodne okoline. On je usred danosti svoga naroda, njegova jezika, njegove religije, države, stvaranih predodžaba, shvaćanja itd. – što su osnova njegovih htijenja, djela i oblikovanja.[271]

Čovjek živi u ćudorednim zajednicama (sittliche Gemeinsamkeiten) od prvoga momenta svog postojanja. Ove zajednice vladaju nama kao "ćudoredne sile", te ih spoznajemo i priznajemo kao "ćudoredne dužnosti". Svaka od tih ćudorednih sila polaže jednako pravo na svakog: on pripada svojoj familiji, svome narodu, svojoj državi, svojoj vjeri. "On može i treba svima u isti mah i potpuno pripadati."[272] Čovjek ne postoji

270 Vidi J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte,* München und Berlin 1943, str. 18. Zato Droysen i izgrađuje *metodiku* historiografije, koju dijeli na heuristiku, kritiku, interpretaciju, drugi dio *sistematiku* i treći *topiku,* kao znanstvena oruđa historijskog istraživanja i prikaza.

271 Vidi J. G. Droysen, *ibid.,* str. 14-15.

272 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 203. Termin "sittlich" koji se kod nas prevodi s ćudoredan i običajan, ne smije se shvatiti kao moralan, što se u nekom kontekstu može i tako prevesti. Ovdje je "sittlich", kao ćudoredno, suprotstavljeno "prirodnom"; dakle to je sfera bivstvovanja koju stvara čovjek svojom sviješću i voljom, ali uvijek kao dio toga "ćudorednog svijeta" (familije, plemena, naroda, države, religije itd.) koji ga sa svoje strane formira.

kao neka obična molekula, zrno pijeska u nekoj dini. Čovječanstvo je zbroj, ukupnost tih ćudorednih sila i oblikovanja te je i svaki pojedinac u kontinuitetu i zajednici tih ćudorednih sila, samo kao živi član. Pred sobom imamo svijet pojava i neumorno gibanje u tom svijetu pojava dovodi nas do toga da stvari shvaćamo u stalnom nastajanju. U onim pojavama u kojima nam se pokazuje napredovanje, nama vrijedi jedno-iza-drugog, moment vremena kao mjerodavno. A to "mi shvaćamo i obuhvaćamo kao historiju." (§ 2)[273]

Konačni duh ima uvijek samo ono sada i ovdje. Ali to svoje ograničeno stanje i uskoću svoga bivstva proširuje prema naprijed svojim htijenjem i svojim nadama, a prema nazad punoćom svojih sjećanja. Zato ono što je "dano za historijsko istraživanje nisu prošlosti, jer one su prošle, nego ono što od njih u ovom sada i ovdje još nije prošlo, mogu to biti sjećanja o onome što je bilo i što se zbilo ili ostaci onog što je bilo i što se zbilo." (§ 5)[274]

Lažna alternativa materijalističkoga i idealističkoga svjetonazora izmiruje se u historijskom pogledu na svijet kome nas vodi ćudoredni svijet. Jer "bit ćudorednog svijeta je da se u njemu u svakom času pomiruje ona suprotnost, da bi se obnovila, i obnavlja da bi se izmirila." (§ 13)[275]

Stvari idu svojim tokom unatoč dobre ili loše volje onih kroz koje se one ostvaruju. U ćudorednim silama je kontinuitet historije, njezino djelo i njezino napredovanje. U njima svi pojedinci sudjeluju, i najmanji i najsiromašniji. I najgenijalniji pojedinci i najjače volje samo su moment u tom kretanju, značajan i važan, ali ipak samo moment. Područje historijske metode je dakle kozmos tih ćudorednih sila i svijeta. Taj ćudoredni svijet je u svojoj neumorno pokretljivoj sadašnjosti jedno beskonačno prožimanje poslova, stanja, interesa, konflikata, strasti itd. On se može promatrati i znanstveno obrađivati s mnogih stajališta, tehničkog, pravnog, religioznog, političkog itd. Šta se u njemu svakodnevno događa, ni od jednog razumnog nije to činjeno ili željeno kao historija. Tek izvjesna nužda, da ono što se zbilo još jednom razmatramo "čini iz poslova historiju." (§ 45)[276]

Vidimo da je za Droysena čovjek zapravo ukupnost odnosa ćudorednog svijeta, ćudorednih zajednica u kojima on tek postoji i formira se kao čovjek. Droysen, kao historičar kome nije strana empirija i histo-

273 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 326. Citati označeni paragrafima su iz njegova prvog, veoma sažetog, prikaza *Historike* koji je imao samo tridesetak stranica.

274 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 327.

275 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 330.

276 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 345.

rijski pojedinačno i konkretno, iako je, kako vidimo, pod jakim utjecajem njemačke spekulativne filozofije, naročito Hegela, nije svodio taj ćudoredni svijet na idealne, duhovne i kulturne potencije. Za njega se taj ćudoredni svijet mora promatrati prema "*materiji* na kojoj se formira; prema *formama, radnicima, svrhama*." (§ 49)[277] Zato se razlikuju prirodna zajedništva u koja spadaju osim prirodne okoline i familija, rod, pleme i narod; te idealna zajedništva u koja spadaju govor i jezik, lijepo i umjetnosti, istinito i znanosti, sveto i religija i na kraju praktička zajedništva u koja uključujemo i materijalnu aktivnost čovjeka. U područje materijalnih sredstava spada mnogostrukost materijala i oruđa, čime postoji beskonačno područje tehnološke interpretacije, koja je još gotovo nedirnuta[278]

Fizikalni i fiziološki momenti prirodnog zajedništva ne mogu objasniti razlike u razvoju. Familija nastaje iz nagona spolova da se ujedine radi rađanja i održanja vrste. Ona je najintimniji izraz ćudorednog bića, jer je mjera ćudorednosti predanost ličnosti, stapanje sa zajednicom kao njezinim članom. A to se najjače i najjednostavnije postiže u familiji. "Tako je familija ujedno najjednostavnije ljudsko i najpotpunije ljudsko, tako potpuno da sve drugo u njoj može biti uključeno."[279]

Većini ljudi ćudoredni, tj. historijski život prolazi u familiji, u kojoj imaju svoj rad, brige, radosti itd. Ona je proizvod naprednijega ćudorednog života te tamo gdje je familija zdrava, tamo je i država, religija i sve ljudsko zdravo. Pri tome Droysen pravi apologiju monogamnog oblika obitelji, što samo pokazuje da su Droysenov građanski status i shvaćanje moralnih vrijednosti bili jači od njegova historizma.

Rod i pleme, kao daljnji oblici prirodnog zajedništva, ne nastaju, kao ni familija, iz toliko slavljene iskonske prirodnosti. Ljudska priroda, postavljena u svakom momentu na ćudoređu, dolazi i do prirodnih zajedništava samo putem historije koja produbljuje i transformira to prirodno. Jednako je tako i s narodom i duhom naroda. Dok je duh naroda konstanta i ujedinjujuća forma, on je isto tako historijski nastao, pa se zato mijenja i u stalnom je historijskom toku.[280]

Kad prelazi na problem idealnih zajedništava, Droysen, kao i Ranke i najveći dio tadašnjih građanskih filozofa idealista, nije mogao prekinuti pupčanu vrpcu sa starim društvom i njegovim idejnim tradicijama, a i predrasudama, koje se najžilavije opiru potpunijemu ljudskom osvješćivanju. Droysen, kao i većina njemačkih liberala, nije radikalno stajao

277 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 347.

278 Vidi J. G. Droysen, *ibid.,* str. 340-341.

279 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 207.

280 Vidi J. G. Droysen, *ibid.,* str. 212-216.

prema dotadašnjemu apsolutizmu i militarizmu, pa su i idejni kompromisi bili konstanta građanske svijesti u cijelom 19. stoljeću.

Zato u tradicionalno teističkom duhu Droysen zaključuje da je Bog stvorio čovjeka po svojoj slici da bi dalje sam čovjek stvarao po logosu u njemu. "Duboki je stav naše religije, da je bog istina. Čovjek nije istina, ali je odraz nje; on ima ideju istine i u svom traženju istine razvija se ta ideja u sve širim i smionijim spoznajama."[281] Ali Droysen, kao i ostali značajniji tadašnji njemački filozofi, nije zato teološki mislilac i ne zapada u ona beskrajna skolasticiziranja kada je u pitanju odnos Boga, svijeta i čovjeka, slobode i predodređenosti itd. Njegovo je ipak bitno usmjerenje da shvati konkretno historijsko kao ukupnost "ćudorednih sila" koje oblikuju čovjeka, a čovjek njih. Jer, to "najviše, bezuvjetno uslovljavajuće, koje sve pokreće, sve obuhvaća, sve objašnjava, svrha sviju svrha empirijski se ne može istražiti." (§ 81)[282]

Nakon prirodnih i duhovnih zajedništava, Droysen napominje i praktička zajedništva, koja su sfera blagostanja, prava, moći. Pri tome ukazuje na važnost rada, jer je historija rada i osnova podjele društva na staleže. Jednako tako drži da se razvoj čovječanstva ne može shvatiti bez razvoja sredstava rada. Čovjekov razvoj i oslobađanje od raznih predrasuda i navika nije samo uzrokovan trijumfom prirodne znanosti nego je posrijedi i mnoštvo drugih faktora. Od državnog uređenja, ujedinjavanja različitih snaga za određene svrhe, prosvijećenoga gledanja na svijet – sve to sudjeluje kao djelatni uzroci, čije sve snažnije posljedice opet postaju aktivni uzroci. Ali, kad se na privrednu sferu gledalo samo kao materijalnu i bez veze s ćudorednom, onda se lako došlo do komunizma, kao u Owenovu slučaju. Ovakve invektive protiv komunizma bile su jedan od glavnih lajtmotiva građanske svijesti i ideologije protiv novoga koncepta svijeta i života.

Droysen, kao i Ranke, stalno oscilira između općega i posebnog, empirijskoga i spekulativnog. Subjekt historije zato nije pojedinačni individuum ili svijet nego "to opće, Ja čovječanstva je subjekt historije." (§ 74)[283] I zato je historija "postajanje svjesnim i svijest čovječanstva o sebi samom. Historijske epohe nisu životna dob toga Ja čovječanstva – empirijski mi ne znamo da li ono stari ili se pomlađuje, znamo samo da ono ne ostaje isto kao što je bilo ili jest – nego stadiji njegove samospoznaje, spoznaje svijeta, spoznaje boga." (§ 83)[284] I zato je historija "znanje čovječanstva o sebi, njegova samosvijest." (§ 86)[285]

281 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 230.

282 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 356.

283 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 354.

284 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 357.

285 J. G. Droysen, *ibid.,* str. 358.

U jednom od temeljnih filozofskohistorijskih pitanja – odnosu slobode i nužnosti – Droysen slijedi na svojevrstan način ponovno Hegelovu dijalektiku. Životni puls historijskoga kretanja za njega je svakako sloboda. Ali ta sloboda nije neki apstraktum, nego sudjelovanje u onome što bitno karakterizira historiju – postojanje i mijena ćudoredne sfere. Zato se problem historijskog života ne kreće u lažnoj alternativi slobode i nužnosti. "Nužno je suprotnost samovolji, slučaju, nesvrhovitosti, ono je neodoljivo *trebanje* dobrog, ćudoredno.

Biti slobodan je suprotnost od trpljenja prisile, smrti volje, bezličnosti, to je neodoljivo *htijenje* dobra, ćudoredno.

Najviša je istina: živjeti za najviše dobro, svrsi svrha, čemu je usmjereno kretanje svih kretanja – a njegova znanost je historija." (§ 76)[286]

Vidjeli smo da je područje historijske metode kozmos ćudorednog svijeta i da je taj svijet Droysen shvatio kao ukupnost ćudorednih sila, ne zapostavljajući niti jedan oblik ljudske egzistencije. Hegelovim rječnikom, i Droysen drži da se pojedinac može razumjeti samo iz te cjeline, kao i cjelina iz njezinih pojedinačnosti. Pri tome se ne radi, s obzirom na metodu, o tome da se otkriju zakoni historije, nego zakoni historijskog istraživanja i znanja. Suprotstavljajući "prirodno" i "historijsko", dolazi do zaključka da su i metode istraživanja tih dviju sfera stvarnosti različite. Prirodu objašnjavamo (erklären), a historiju razumijevamo (verstehen). "Historijsko istraživanje ne želi objasniti, tj. izvesti kao nužno, kao čiste posljedice i razvoje, iz onog ranijeg ono kasnije, iz zakona pojave. Kad bi logička nužnost kasnijeg bila u ranijem, onda bi umjesto ćudorednog svijeta postojao analogon vječnoj materiji i razmjeni materije. Kad bi historijski život bio samo ponovo proizvođenje uvijek jednakog, onda bi on bio bez slobode i odgovornosti, bez ćudorednog sadržaja, samo organska priroda." (§ 47)[287]

Ako uzmemo u obzir da su ovi stavovi bili napisani i objavljeni još krajem pedesetih godina, onda vidimo da je Diltheyeva historijska hermeneutika imala u Droysenu svog prethodnika. Nema sumnje da je ovo jedan od krupnih filozofskohistorijskih i spoznajnoteoretskih problema koji je i Marx na svojevrstan dijalektički način rješavao. Ovo "razumijevanje" je za Droysena također historijsko, pa tako zastupa i jedan hermeneutički pojam istine po kojemu se u sferi razumijevanja misao i bivstvo uzajamno objašnjavaju i potvrđuju. A logična posljedica ovakva hermeneutičkog pojma istine je spoznajno-teoretski relativizam, te ovakvo postavljanje problema postaje veliki izazov za filozofiju druge polovine 19. stoljeća i dalje.

286 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 355.

287 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 339.

Droysenova je bitna preokupacija bila da uspostavi historiju kao znanost ili znanost o historiji (Wissenschaft der Geschichte). Historijski krug pojava, ta ukupnost, totalitet ćudorednog svijeta ne može se do kraja razumjeti niti teološkim, niti filozofskim, ni matematičko-fizikalnim metodama, pisao je Droysen. Svako zbivanje u historiji odvija se u veoma složenim uvjetima. Historijsko događanje je ukupnost raznih interesa, konflikata, poslova, motiva, strasti, snaga i otpora što smo nazvali ćudorednim svijetom. "On se može promatrati s veoma različitih stajališta, praktičkih, tehničkih, pravnih, socijalnih itd.; konačno je i jedan način promatranja ćudorednog svijeta historijski način."[288] Sve veće otuđenje između egzaktnih i spekulativnih disciplina, sve veći razdor između materijalističkoga i supranaturalističkoga svjetonazora nitko ne može smatrati normalnim i istinitim. Ove suprotnosti zahtijevaju izmirenje, jer etički svijet, svijet historije, "sudjeluje u obim sferama; on pokazuje u svakom aktu čovjekovog bivstva i djelovanja, da ona suprotnost nije apsolutna."[289]

Droysen je, kao i Ranke, prvenstveno bio historičar, te mu je bilo stalo da razradi metodologiju historijske znanosti. Ali kao Hegelov đak, unatoč antihegelovskom vremenu, u mnogo čemu je išao stopama i svoga učitelja. I on se, kao historičar, nije mogao zadovoljiti spekulativnim pretenzijama njemačke klasične filozofije, ali kao historijski empiričar nije zanemarivao i filozofski prilaz historijskoj problematici. Vidio je veoma dobro da postoje mnoga teorijska pitanja na koja historijska empirija i historijski pozitivizam ne može dati odgovora, a bez kojih su temeljna historijska istraživanja, a pogotovo historijske sinteze, u potpunosti nemoguće.

Tadašnja filozofija, već od 18. stoljeća dalje, shvatila je historijski svijet čovjeka kao poseban svijet bivstva koji se ne može razumjeti i objasniti poput svijeta prirode. Problem determinacije prirodnog svijeta i specifične determinacije historijskog svijeta postaje krucijalno pitanje filozofije. I Droysenu je bilo jasno da je historija slobodno djelo čovjeka, ali, kao Hegelov učenik, a ujedno prvenstveno historičar, dobro je vidio da taj čovjek, historijski subjekt, ne postoji izvan složenoga svijeta "ćudorednosti", te ta historijska cjelina jednako tako *određuje* pojedinačnu svijest i djelovanje, kao što to pojedinačno određuje cjelinu. Budući da se tu ne radi o prirodnim zakonima, ne radi se ni o potrebi objašnjenja tih zakona; ali se ipak radi o izvjesnoj sferi uvjetovanja, interakcije i logičkog slijeda koje treba razumjeti. Zato je metoda hermeneutike, ra-

288 J. G. Droysen, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft.* (U povodu Buckleova djela), *ibid.*, str. 394.

289 J. G. Droysen, *ibid.*, str. 405.

zumijevanje toga složenog svijeta različitih "ćudorednih sila" ono što Droysen unosi u tu složenu filozofskohistorijsku problematiku čovjeka i njegova historijskog svijeta. Zato i metodologija, spoznajnoteoretska problematika historijskih i prirodnih znanosti, postaje s nastupajućim neokantizmom i Diltheyevom hermeneutikom temeljna preokupacija filozofije druge polovine 19. stoljeća i početka dvadesetog.

Hermann Lotze i Conrad Hermann

S *Hermannom Lotzeom* (1817–1881) započinje cijela plejada građanskih filozofa idealista koji su pokušali uspostaviti teško uzdrmani ugled njemačke filozofije nakon poraza revolucije i velikih zanosa nošenih Fichteovim i Hegelovim spekulativnim idealizmom. Tu smo situaciju već opisali, a sada dodajmo da su filozofi idealisti, koji su vladali na katedrama sveučilišta, bili zabrinuti i širenjem materijalizma koji je bio posebno živ u redovima učenjaka na području prirodnih znanosti, a dobio je impuls krajem pedesetih godina i osobito početkom šezdesetih s pojavom epohalnoga Darwinova djela.

U takvu kritičkom ispitivanju svoje nedavne filozofske prošlosti bilo je razumljivo da se dio njemačkih filozofa posvetio metodološkim pitanjima, jer je područje prirode sve više izmicalo i postajalo predmetom prirodoznanstvenog istraživanja. Područje duha je ostalo još uvijek privilegirana domena filozofije, pa je principijelno dijeljenje "prirode" i "duha", prirodnih i duhovnih znanosti trebalo biti odgovor i ujedno filozofski izazov na materijalističke pretenzije da se iz sfere materijalnoga, organskog objasni i cijeli čovjekov duhovni svijet. Kritički idealizam je dobro uočio insuficijentnost prirodoznanstvenog materijalizma te je u kompleksnom području duha – čovjekovoj historiji i cjelokupnom idejnom stvaralaštvu – imao dovoljno bogat teren za svoja filozofska ispitivanja. Ali čim su to područje pokušali dublje zasnovati i dati određene metafizičke odgovore, često su se vraćali od njemačkoga klasičnog idealizma već prevladanim teističkim i religioznim premisama koje nisu imale niti filozofski niti znanstveni dignitet.

Lotze je bio, moglo bi se reći, tipičan građanski mislilac i filozof polovine prošlog stoljeća, koji je svojim talentom i etičnošću zadobio široka priznanja. Njega su mnogi, pa i sam Überweg, držali jednim od najznačajnijih njemačkih filozofa nakon Hegela, a za nas je od posebnog interesa i zato što je, kao liječnik i filozof, pokušao u svom sistemu sjediniti i pomiriti prirodoznanstveno stajalište s filozofskim.

Lotze potječe iz građanske obitelji iz Dipplodiswalda blizu Dresdena. Otac mu je bio vojni liječnik koji je, nakon bitke kod Jene, kad se

Saska morala odvojiti od Pruske, sudjelovao u Napoelonovim pohodima u Poljskoj, Austriji i Rusiji. Rodio se 1817. u Bautzenu, a godinu i pol dana nakon rođenja obitelj seli u Zittau (Saska) gdje Hermann ostaje sve do studentskih dana. Za vrijeme školovanja Lotze je dosta povučen i osjetljive, upravo pjesničke naravi, te u početku misli da je pjesništvo i njegov osnovni životni poziv. Nešto kasnije spoznaje da će svoje životne ideale najbolje ostvariti preko znanosti i filozofije, te 1834. godine započinje studij medicine i filozofije u Leipzigu. Iako je u to vrijeme Herbartova filozofija bila sve prisutnija u akademskim krugovima, na Lotzea snažnije utječe njegov profesor u Leipzigu Chr. H. Weisse koji je još uvijek bio pod jakim utjecajem Hegela, ali se i u mnogo čemu razlikovao. Središnja je točka Weisseova nazora pojam slobode kojim misli nadopuniti i ispraviti Hegelov panlogizam. Stvarni svijet nije običan proizvod logički nužnog razvoja ideje nego proizveden slobodnom Božjom odlukom, te je ovim stavovima Weisse bio, uz kasnija stajališta Lotzea, glavni predstavnik tzv. spekulativnog teizma. Lotzeu, koji studira i medicinu, odgovarao je ovaj kritički odmak od Hegelova panlogizma i naglašavanje važnosti iskustva, života i vremenskog čina djelovanja.

Lotze je 1838. godine već položio doktorat iz medicine i iste godine postao magistar filozofije, te od 1838. do 1839. obavlja u Zittau liječničku praksu. To ga međutim ne zadovoljava i 1839. habilitira u Leipzigu prvo na medicinskom, a zatim na filozofskom fakultetu. U tim godinama objavljuje i svoje prvo filozofsko djelo *Die Metaphysik* (1841) i djelo *Allgemeine Pathologie und Therapie* (1842). Kad je 1941. Herbart umro u Göttingenu, hannoveranska vlada je odlučila pozvati Lotzea kao profesora filozofije na ispražnjeno mjesto. Od 1844. do 1880. godine, kad je prihvatio poziv da prijeđe na Berlinsko sveučilište, Lotze je predavao i stvarao u Göttingenu. Još 1852. objavljuje djelo iz područja medicinske psihologije (*Medizinische Psychologie*), a zatim slijede glavna filozofska djela: *Mikrokosmus* u tri sveska 1856–1865, *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (1868) i *System der Philosophie* (Logika 1874, Metafizika 1879, a Etiku nije završio).

Lotze nije bio i politički angažirani mislilac. Kao mnogi tadašnji njemački intelektualci i profesori, u svojim težnjama za jedinstvenom i slobodnom Njemačkom, nije kidao s vladajućom monarhijom. Lotze je još više od mnogih drugih zazirao od političkog angažmana i držao da narod treba oplemeniti prije nego što mu se dadu veća politička prava. Duhovno nepripremljen narod samo će proigrati i zloupotrijebiti prava koja bi dobio. Koliko god bilo istine u ovom Lotzeovu stavu, jednako je tako istina da je za učenje o demokraciji osim teorije potrebna i konkretna historijska praksa. A u toj praksi nitko dosad nije bio imun i od većih ili manjih zloupotreba i pogrešaka.

Svoje filozofskohistorijske poglede Lotze je iznio u osebujnom djelu *Mikrokosmus* I-III, koje nosi podnaslov *Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie.* Lotze dakle nije napisao klasično filozofskohistorijsko djelo nego je ovu problematiku uglavnom iznio u njegovu trećem dijelu.

Kako sam već spomenuo, Lotze je ponajprije interesantan mislilac i filozof po tome što je, za razliku od mnogih drugih, bio veoma dobro upućen u prirodne znanosti. Otuda i stalno nastojanje da "pomiri" ili uskladi rezultate i stajališta prirodne znanosti i filozofskog idealizma koji je zastupao. Taj je dualizam nužno morao voditi do nerješivih pitanja, što je Lotze, kao što ćemo vidjeti, iskreno i bez uvijanja priznavao.

Lotze je zahtijevao da se fizikalni i organski svijet tumači njihovim zakonima i procesima. Ali, samo biljka u organskom svijetu održava svoj život uzajamnim djelovanjem njezinih materijalnih sastavnih dijelova. Kod životinje već postoji izvjesna duhovna djelatnost, jer ona bez instinkata ne može preživjeti.

Duhovni je život čovjeka jednako tako uvjetovan tjelesnom organizacijom i njezinim razvojem. Raspadom tjelesne organizacije nestaje i punoća i moć duha. Ipak Lotze nastoji duhovnom osigurati i nezavisnost, smatrajući da funkcioniranje materije ne proizvodi iz samog sebe duhovni život nego samo potiče njegovo iskazivanje. Odlučujuća činjenica iskustva, koja nas nagoni da u objašnjenju duhovnog života posegnemo za nadosjetilnim bićem kao nosiocem tih pojava, jest *jedinstvo svijesti*. "Kao odlučujuću činjenicu iskustva, koja nas prisiljava da u objašnjenju duhovnog života postavimo na mjesto materije jedno nadosjetilno biće kao nosioca pojava, moramo označiti ono jedinstvo svijesti, bez kojeg cjelokupnost naših unutrašnjih stanja ne bi mogla postati niti predmet našeg samopromatranja."[290]

Oni koji misle izbjeći materijalističke pretpostavke i zahtjeve, drže da se može uzeti da je mozak pretpostavka duševnih moći, ali ga se pritom shvaća kao *organ duše*. Na ovaj način, misli Lotze, materijalizam se ne može prevladati. Kakvi god bili fizički procesi koji u nervima postoje, njihovo pretvaranje u osjete boje ili tona ne može se objasniti niti iz njih samih niti iz nekog organa koji se stavlja između njih i duše. Sve to ne može smanjiti provaliju "koja ostaje između svih fizičkih kretanja kao takvih i samih osjeta kao stanja svijesti."[291]

290 Herman Lotze, *Mikrokosmus,* I. sv., Leipzig 1896, str. 170. Nešto dalje u tekstu Lotze je isto to tvrdio na sljedeći način: "Jer ne počiva naša vjera u jedinstvo duše na tome da se mi sebi pojavljujemo kao takvo jedinstvo, nego na tome da se mi sebi *uopće* možemo pojaviti." (*Ibid.,* str. 175.)

291 H. Lotze, *ibid.*, str. 357.

S obzirom na metafizička ljudska pitanja Lotze je, uza sav svoj teizam, bio dosta suzdržan i skeptičan. Mi možemo riješiti mnoge zagonetke, pisao je u prvom svesku, ali moramo priznati da nama prvo porijeklo svega ostaje ipak nerazumljivo. Promjene u razvoju možemo shvatiti, ali ne i nastanak onoga prvog poretka svijeta. Bezobličnost tvari ipak nije početak svijeta. Znanost se uspinje i silazi po tomu beskonačnom, razumijevajući unutrašnju povezanost pojedinih staza i područja "ali posvuda nesposobna da vidi prvo porijeklo cjeline ili cilj kome teži njen razvoj."[292]

Dualizam duše i tijela Lotze i ne pokušava prevladati, pa i jedno i drugo ostaje za njega bitna pretpostavka razumijevanja i svijeta i života, a to znači i ljudske historije. Ali, u svom teizmu Lotze je na kraju agnostik, jer se Božji putovi ne mogu objasniti. "Samo slutnja nam o tom ostaje; s hiljadama primjera poučava nas i ovdje iskustvo o nedokučivosti tih božjih putova."[293] Lotze konzekventno svom ideal-realizmu dolazi do shvaćanja i "svjetske duše" iz koje bi se trebalo objasniti i postojanje zakona mehanizma svijeta.

Prelazeći u drugom svesku na problem čovjeka, Lotze, u skladu s dotad već mnogim spoznajama, drži da je čovjek među svim živim bićima jedini koji je u svojoj prirodnoj nemoći "za postizanje svojih ciljeva upućen na upotrebu oruđa."[294] Raspravljajući o specifičnosti čovjekove egzistencije, Lotze posebno podcrtava sposobnost čovjekova duha da ono što je beskonačno, kao neki vladajući zakon, postane naše unutrašnje, te kod čovjeka postoji neuništiva ideja obaveznog *trebanja* koje prati naše djelovanje i osjećanje kao i savjest koja prosuđuje.[295] U zaključku

292 H. Lotze, *ibid.*, str. 419. Koncepcija, pisao je nešto dalje Lotze, po kojoj je razvoj tekao od nižih bića prema višim, i na kraju čovječanstvo, ne prema slici boga, nego kao posljednji član u lancu nužnih zbivanja – kad bi sve to znanost mogla objasniti, ona bi ipak sámo čudo neposrednog stvaranja prebacila na jednu raniju točku pradavnog doba. Ona i u tom slučaju ne bi "dostatnije objasnila cjelinu čudesnog igrokaza, nego ona samozadovoljna vjera, za koju je nastanak živih vrsta pojmljiv samo iz neposredno stvaralačke volje boga." (*Ibid.*, str. 421.)

293 H. Lotze, *ibid.*, str. 442.

294 H. Lotze, *Mikrokosmus*, sv. II, Leipzig 1905, str. 204. Lotze pritom analizira i psihološke posljedice čovjekova baratanja s raznim oruđima. Tako npr. kaže da svaki štap, ako ga ne upotrebljavamo za oslonac, nego kao nešto slično igri, pobuđuje svijest o produžetku naše ličnosti sve do njegovih vrhova, čiju udaljenost i dodirivanje predmeta neposredno osjećamo. "Stoga su službeni štapovi u raznim oblicima uvijek bili insignije moći." (*Ibid.*, sv. II, str. 212.)

295 Vidi H. Lotze, *ibid.*, str. 340-350. Lotze inače analizira još mnoga pitanja u vezi s čovjekom, kao npr. utjecaj temperamenta, spolne razlike, razvoj običaja, o domovini, vlasništvu itd. što moramo izostaviti, jer bi nas previše udaljilo od glavnog predmeta.

drugoga sveska Lotze napominje da uza sve već povelike spoznaje o čovjeku ostaje još mnogošta nejasno, koji su naši ciljevi, šta je to izvan nas i, tko bi sebe htio poznavati, morao bi dokučiti plan velike svjetske građevine, što dijelom misli raspraviti u trećem svesku. U tomu trećem svesku uglavnom su i sadržani njegovi pogledi na historiju, isto tako ne u potpunosti sistematski, pa ću zato istaći samo neke osnovne misli i stavove.

Počeci našega života su za sve nas skriveni, te je historija neko središte između nepoznatoga početka i nepoznatoga kraja. Božja se djelatnost ne može isključiti iz razumijevanja prirodnog zbivanja. Zato moramo biti veoma oprezni u pokušajima razumijevanja prirodnih i historijskih zbivanja, jednih kao prirodno-zakonitih, drugih pod utjecajem naše slobode. Područje prirodnozakonitog razvoja moramo, što je moguće više, suziti i povući "oštru graničnu liniju između *prirode kao carstva nužnosti i historije kao carstva slobode.*"[296]

Čovječanstvo nije nekim prirodnim nagonom upućeno na izvršavanje svojih poslova i zanimanja; čovjek mora kroz mnoga iskustva naučiti ono što je priroda utisnula životinjama. Zato čovjekov život i rad obiluju tolikim greškama i promašajima, što kod nagonskog djelovanja i ponašanja životinja nije slučaj. Ali se zato i stalno dolazi do novih istina koje bi bile neotkrivene samo nagonskim djelovanjem. I sve te spoznaje čovjek osjeća i ima kao proizvode vlastite djelatnosti, jer nisu urođeni dar duha. Zato i sve više labavi veza čovjeka s elementarnim vanjskim svijetom. On se privikava da "većinu svojih potreba vidi zadovoljene ne više neposredno od vanjskog svijeta, nego iz treće ruke preko utjecaja društvenog rada; sa svojim predodžbama, svojim osjećajima, brigama i planovima on je mnogo više upućen na taj novi poredak stvari, na povezanu cjelinu ljudskog društva, nego na prvobitnu prirodu, na osnovu njegova postojanja koja sve više izmiče njegovu oku."[297]

Kad je prvi napredak prenio težište bivstvovanja iz prirodnog svijeta u umjetni svijet društva, počinje stvarni, svojevrsni svijet čovjeka i mogućnost njegova daljnjeg razvoja. Ono što od prirode dobivamo, to isto dobivaju i životinje. Bitni je zadatak čovjeka da tek stvori svijet u kojemu će naći njegova najviša dobra. Poriv za napretkom nije u nama po prirodi kao neka napeta opruga koja teži da se ispravi i produlji. Taj nagon za napretkom, kao i njegov pravac, "izrasta iz brzine razvojnog kretanja u kojem je već zahvaćen. Zacijelo mi smijemo ideale lijepog, istinitog, dobrog i pravednog promatrati kao urođeno posjedovanje naše duše, ali ipak samo na taj način, na koji taj izraz uopće dopušta prim-

296 H. Lotze, *Mikrokosmus,* sv. III, Leipzig 1909, str. 11.

297 H. Lotze, *ibid.,* str. 103-104.

jenu."[298] Oni ne stoje od početka kao jasne slike našoj svijesti nasuprot, nego se mi nakon mnogih iskustava i prilika na njih podsjećamo i spoznajemo temelje na kojima je naš sud proizašao. Kad bi one bile jasno urođene, ne bi imale naročitu vrijednost za naš razvoj. Mi nismo izvan svijeta i ne možemo ostvarivati ništa što ne bi bilo i rezultat cjelokupnog djelovanja i poticaja vanjskog svijeta koji tek izazivaju naše djelovanje.

Prvi koraci u razvoju čovječanstva jesu rezultati prirodnih poticaja, te idealizam historijskog razmatranja nema pravo kada to osporava. Ali uvjeti početka i uvjeti daljnjeg razvoja nisu sasvim isti. Na jednom već dostignutom stupnju civiliziranosti čovječanstvo dobiva poticaje za daljnje stupnjeve razvoja upravo od snage te civiliziranosti. Nikakav razvoj ličnosti nije moguć bez međuzavisnog rada, bez svojevrsnosti materijala koji on pruža i potreba koje nameće. Bez odnosa prema predmetima potreba i užitka nije moguć nikakav pravni odnos na početku stvaranja civilizacije. Utjecaj prirodnih uvjeta i okoline više nije neposredan, ali je posredno ipak velik.

Lotze priznaje utjecaj prirodnih uvjeta i na daljnji razvoj čovječanstva, ali samo djelomično. Jer, čak i tamo gdje su prirodni uvjeti povoljni, ne znači da mora nastati napredak u svemu. A još manje se može svojevrsnost pojedinih kultura protumačiti vanjskim uvjetima. Tu djeluje neproračunjiva suma unutrašnjih pokretačkih snaga koje pokreću duhovni i osjećajni život naroda.

Čovječanstvo nikad ne sliči u različitim momentima svoga historijskog razvoja nekoj jasnoj rijeci, koja teče istom brzinom u svim svojim dijelovima; ono više sliči nekoj masi, čija se polovica u svomu laganom napredovanju veoma brzo zapleće na najobičnijim preprekama obale i tamo zastaje. Uvijek postoji samo "jedna tanka riječna nit koja se, sjajući u sunčevu svjetlu, probija nepobjedivom živošću kroz sredinu tih tromih slojeva. Istina je da se katkad njena širina proširuje, i to daje ona sretna vremena, u kojima barem za nas, udaljene, izgleda kao da je zahvatila opća radost stvaranja cjelinu naroda. Da ona ipak nikad zaista ne zahvaća sve, ipak i mi to vidimo; da ona ne isključuje veoma duboke sjene tromosti, propalosti i bijede, mi bismo iz bližega još jasnije zapazili."[299]

I Lotze je sklon da hegelovski shvati razvoj čovječanstva kao ostvarenje njegova vlastitog pojma. Svako je istinsko bivstvovanje zapravo živo prevladavanje neposredne prirodne određenosti, u kojoj se u početku nalazi, te se razvija u bogatstvo drugo-bivstva i mnogostruke po-

298 H. Lotze, *ibid.*, str. 105.

299 H. Lotze, *ibid.*, str. 24.

jave. "Isti zakon pokreće i čovječanstvo i tjera ga prema razvoju historije. Kao samorazvitak ljudskog duha, kao njegova vlastita sudbina i njegova vlastita unutrašnja nužnost, historija nije niti kretanje na koje nas sili samo samovolja neke više nakane, niti takvo na koje nas sili neumna djelatnost spoljašnjih činjenica."[300] Ona je shvatljiva iz pojma čovječanstva: u njemu leži ne samo osnova, razlog nekoga vremenskog toka uopće, nego se iz njega može izvesti i potpuna formula za svaki pojedinačni historijski stupanj oblikovanja. Ovaj zakon ne samo da objašnjava stalni napredak nego i čudnovata nazadovanja i stranputice.

Svjetonazor iz kojega proistječe ovo shvaćanje historije ne prikriva uvjerenje da smisao ili ideja, koja se u djelovanju bića ostvaruje, tvori njihovu pravu suštinu i da je upravo zadatak da se istraži ta najunutrašnjija životna točka. Ali on jednako tako ne može u isti mah prikriti da joj nedostaje određena predodžba o odnosu ideje prema djelatnim sredstvima njezina ostvarivanja. Taj svjetonazor "mora priznati da se sve što se u historiji zbiva uspostavlja samo pomoću misli, osjećaja, strasti i napora pojedinaca, i da se pravci, kojima sve te žive djelatne snage teže, ne poklapaju nužno s razvojnim pravcem opće ideje. Ali on ne može tom priznanju na kraju ništa pridodati nego da se uprkos svim tim zbrkanima, suprotstavljenim i razilaznim naletima ideja ipak potvrđuje, a u cjelini uzevši čak isključivo."[301]

I ovdje je Hegelov utjecaj vidan, samo što Lotze ne želi da se tim panlogičkim stavom dođe do zaključka kako je tok historije veliki i tragični "mesarski panj" na kome je žrtvovana sva individualna sreća i život, da bi se ostvario razvoj opće ideje čovječanstva. To bi bio slučaj kada bi ta opća ideja bila "iznad" svih pojedinačnih duhova i apsolutno određivala njihov razvojni put. Ali, svijet se sastoji od mnoštva tih pojedinačnih monada i njihova međusobnog odnosa i djelovanja, rezultat čega je ono što nazivamo historijom. Shvatiti svijet kao besmisao bilo bi i ustvrditi besmislenost svakog postojanja. A mi imamo pravo da vidimo interes u shvaćanju da je svijet smisaona i dostojna cjelina, jer i sami smatramo vrijednim da principe našeg djelovanja održimo u svoj čistoti nesebičnosti. Ne zahtijevamo mi našu sreću radi naše sreće nego zbog toga "što bi se smisao svijeta preokrenuo u besmisao, mi odbacujemo misao da je beskrajni rad prošlih pokoljenja samo onima dobro došao koji slijede nakon njih, a da je za one prve neposredno izgubljen."[302] Nastojanje i težnja da se u zbrkanoj mnogostranosti historije pronađe vodeća nit proistječe iz nesebične želje da se u sustavu i razvoju svijeta

300 H. Lotze, *ibid.*, str. 31-32.

301 H. Lotze, *ibid.*, str. 32-33.

302 H. Lotze, *ibid.*, str. 50.

smije priznati vrijedan i sveti poredak. Iz svega ovoga, kako vidimo, jedni zaključuju da se radi razvoja općeg mora žrtvovati samostalna sreća svakog pojedinca. Mi zaključujemo, kaže Lotze, da se vječno mora ono održavati što bi stalnim ništenjem i sama muka onog općeg bila uzaludna i besplodna. Svaki pojedinac može naravno zastupati i prvo stajalište; ali on neće moći izbjeći da drugima to ne dopusti, ako ne želimo cijeli historijski razvoj shvatiti kao neku nerazumljivu i uzaludnu buku. "S onom požrtvovnom i brižnom ljubavlju, koja je najplemenitiji pokretač historijskog života, pripada ta vjera kao objašnjenje uspjeha tog života. Slutnja da mi nećemo biti izgubljeni za budućnost, da su oni, koji su bili prije nas, doduše otišli iz ove zemaljske, ali ne i svake stvarnosti, i da se, bez obzira na koji tajanstveni način, napredak historije zbiva ipak i za njih: ta vjera nam tek dozvoljava da o čovječanstvu i njegovoj historiji govorimo onako kako to mi činimo. Jer to se čovječanstvo ne sastoji u nekom općem karakteru roda, koji se ponavlja u svim pojedincima, bez obzira na to koliko ih je ili koliko ih je bilo ili koliko ih još mora nastati; ono se ne sastoji u mnoštvu bezbrojnih pojedinaca koje samo naše mišljenje spaja u jedan zbir, dok ih stvarnost raspršuje i jedne pušta da postoje, dok drugih nema; nego se ono sastoji u onoj realnoj i živoj zajednici koja vremenski raspršeno mnoštvo duhova ipak sastavlja u jednu cjelinu bivstvovanja za drugog, u kojoj je za svakog, isto kao da su svi nabrojeni, njegovo svojevrsno mjesto unaprijed proračunato i očuvano."[303] Ipak na kraju moramo priznati, završava Lotze ovo poglavlje, da je historija put od nepoznatog početka prema nepoznatom svršetku, a opći pogledi koje mi o njoj stvaramo ne mogu poslužiti da razumijemo tok i osnovu njezinih promjena i preobrazbi u svakomu pojedinačnom slučaju.

Historija bez djelatnosti i utjecaja značajnih pojedinaca gotovo nije shvatljiva. Samo je malo onih koji su uočili ili osjetili zahtjeve vremena i ispunili ih. Ali, njihovo je djelovanje moglo imati i negativan utjecaj, kada su njihove predodžbe, na raznim područjima ljudskog duha, pa i znanosti, u svojoj ukočenosti mogle biti prepreka napretku. Zato je utjecaj ličnosti različito velik već prema područjima ljudske djelatnosti, prema različitosti historijskih vremena i prema različitosti uvjeta koji postoje s obzirom na mogućnost uzajamnog djelovanja individualne snage i masa. Kad uzmemo u obzir to ne posve proračunljivo djelovanje snažnih slobodnih ličnosti, te suprotstavljenu nepromjenljivost uvijek jednake ljudske prirode, opravdano je pitati se o općim zakonima kojima podliježe opći historijski tok. Njihovo priznavanje nije nespojivo s idejom jednog plana koji ovladava historijom. Ali, ipak su mnogi zako-

303 H. Lotze, *ibid.*, str. 51-52.

ni o kojima se govori kao o historijskim zakonima vrlo problematičnog važenja i teško ih je prenositi iz jednog razdoblja u drugo. "Oni su često samo uvjerljivi, ako se opet zamisle svi uvjeti pojedinačnih slučajeva, od kojih se apstrahiralo; a tada oni prestaju biti zakoni i postaju opet opisi onoga što se pod određenim okolnostima dogodilo, i što se pod prividno sličnim okolnostima nipošto ne može sa sigurnošću očekivati da će biti slično."[304]

Prema tome kada govorimo o općim zakonima, ponajprije se nastoji ovladati manja vremenska razdoblja; a tu se ujedno i nalazi mjesto za privid slobode i neodređenosti. Kad pokušavamo zahvatiti šira zbivanja, onda se vidi da se ne samo život čovječanstva odvija između rođenja i smrti, u određenu brojnom odnosu spolova, u narastanju pučanstva prema već poznatim pravilnostima, nego da se i duhovna sfera određuje prema nekim općim zakonima. Ali ni to nisu potpuno nepromjenjivi zakoni. Jer, kao što se i ona cjelina nepoznatih uvjeta mijenja, mijenja se i formula ostalih promjena. "Ništa ne bi međutim priječilo da i te promjene zakona podrazumijevamo kao da su podvrgnute jednoj drugoj još obuhvatnijoj formuli, jer se i ona cjelina uslova, od koje one zavise, mijenja samo naknadnim djelovanjem društvenih stanja ljudi koja sama zakonito protječu."[305]

Tretirajući pitanje napretka čovječanstva, Lotze je i u ovom slučaju mislilac koji se ne zadovoljava kategoričkim stavovima, nego dobro uočava kompleksnost problema kao što je gotovo uvijek slučaj kad je u pitanju historija. Treba biti dobar dijalektičar, u najboljem smislu i u najboljim filozofskim tradicijama, a da se ne zapadne u puki mehanicizam, dogmatizam ili veoma jednostrane interpretacije. Lotze je znao, iako ne uvijek, izbjeći mnoge takve zamke čovjekova ideologizma, bez obzira na to kojih provenijencija.

S obzirom na postavljeno pitanje napretka ljudskog roda Lotze drži da se samo za određena područja može govoriti o vjerojatnosti neograničenog napretka. To je ponajprije područje prirodnih znanosti, gdje su posljedice tog napretka očigledne i u poboljšanju uvjeta života. Možemo se nadati da će takav stalni napredak biti i u znanostima koje nadilaze iskustvo i koje traže istinsko bivstvo. Ali, ljudska priroda se neće mijenjati i stanje života će zaostajati za idealima. "Nikad neće postojati jedno stado i jedan pastir, nikada jednoobrazno obrazovanje cijelog čovječanstva i nikada opće oplemenjivanje, nego će sukob i nejednakost sudbina i životna snaga zla vječno trajati."[306] No, nastavlja Lotze, ne

304 H. Lotze, *ibid.*, str. 71.

305 H. Lotze, *ibid.*, str. 72.

306 H. Lotze, *ibid.*, str. 182.

treba zato očajavati. Dok god je čovječanstvo u tjelesnoj organizaciji vezano na vanjske potrebe života, njezino usavršavanje i sreća bit će vezani za nesavršenost i zlo. "Naše vrline i naša sreća uspijevaju obje samo usred žive borbe protiv nepravde, usred odricanja koje nam nameće društvo, i pod sumnjama u koje nas baca nesigurnost budućnosti i ishoda naših težnji; ako bi ikad nastala budućnost u kojoj bi svaki sudar bio izravnat, onda bi čovječanstvo doduše kao jedno stado, ali ne više kao čovječanstvo, nego kao stado pobožnih životinja, ponovno isto tako prostodušno koristilo dobra prirode, kao što je činilo na početku dugog puta formiranja, na čije dosadašnje rezultate mi sada, nakon što smo promislili o vanjskim sudbinama ljudskog roda, želimo usmjeriti nekoliko usporednih pogleda."[307]

Tu sposobnost Lotzea da stvari i pojmove razmatra i vidi s različitih strana, da dijalektički sagleda proturječnost bivstvovanja, koje nije nikad samo zlo ili samo dobro, dolazi do izražaja i u interpretaciji odnosa čovjeka i prirode, što je također osnova čovjekova napredovanja. S jedne strane možemo biti veoma zadovoljni, kaže Lotze, rezultatima ljudske inteligencije i njezinim ovladavanjem prirode. Ali ako pogledamo rezultate tog napretka za cjelinu života, onda je pitanje rađa li veća vlast nad prirodom i veću ovisnost o njoj. "Jer svako novo dobro, koje stvorimo, odmah nam postaje potreba, i upleće nas u beskrajni lanac novih napora za njegovo stjecanje i reproduciranje u velikom, za njegovo prisvajanje u malom."[308] To vrijedi i sa svakim novim otkrićem u znanosti, pa tako, iako se u mnogo čemu skraćuje rad, u cjelini života nema ništa manje rada. Pitanje udjela životne snage i životnog vremena za održanje života samo se zaoštrava.

Kuda nas vode sva ova razmišljanja, sva ova raščlanjivanja beskrajno složenoga svjetskog toka stvari i ljudskog opstojanja? Imamo li neku čvrstu točku koja bi bila bezuvjetna i sigurni oslonac? Lotze je u tim završnim razmišljanjima ipak napustio svoju kritičnost, dijalektičku skepsu i opreznost zaključivanja. On je duboko uvjeren da nas naše mišljenje može dovesti do svijesti o nužno važećim *istinama*, da nas naše opažanje dovodi do jednostavno datih *činjenica* stvarnosti, a naša savjest do priznanja bezuvjetnog mjerila svih *vrijednosnih određenja*.[309] U tim razmišljanjima Lotze je postavio tezu o "istinama koje važe", o vrednotama koje imaju svoj posebni način bivstvovanja, čime je najviše djelovao, kako ćemo vidjeti, na neke struje njemačke i evropske filozofije.

307 H. Lotze, *ibid.*, str. 182.

308 H. Lotze, *ibid.*, str. 247.

309 Vidi H. Lotze, *ibid.*, str. 461.

U osmoj knjizi trećega sveska Lotze je ustvrdio da "između istina koje *važe*, i stvari koje *jesu*, grčka je filozofija uvijek suviše nedovoljno činila razliku, koju naš jezik kroz ta dva izraza veoma jasno označava; važeća istina njemu je uvijek važila kao posebna vrsta bivstvujućeg."[310] Ta razlika je, misli Lotze, važna i zapravo bitna. Na tome, da u krajnjoj liniji, za bivstvo i mišljenje vrijede iste najviše istine, zasniva se mogućnost njihove uzajamnosti. Ali to ne znači da će se umnožavanjem pojmova našeg mišljenja umnožiti i samo bivstvujuće. Mi možemo odabrati beskrajno različita stajališta na temelju kojih možemo graditi različitim pojedinačnim predodžbama istu cjelinu, i tako jedan te isti predmet mnogim definicijama jednako pravilno i iscrpno definirati. "Niti jedna od tih definicija, međutim, *nije* bit tog predmeta, ali svaka *važi* o njemu, i svaka važi o njemu zato što bit nekog predmeta nije zamisliva preko neke izolirane i bezodnosne i *samo* preko vječno jednake ideje, nego svaki predmet posjeduje bit i istinu samo utoliko ukoliko postoje opći zakoni uzajamnog odnošenja, koji vrijede i za njega i za sve druge, i po kojima se on ne samo razlikuje od drugih kao suvisla cjelina i sam se u sebe povlači, nego se i otvarajući stupa s njima u odnos."[311]

Ova Lotzeova ideja "važenja" (Gelten) bila je možda ono najvažnije što je ostavio u nasljeđe njemačkoj filozofiji druge polovine stoljeća, ali ujedno i izazov koji je, kako ćemo vidjeti, doživio različite pokušaje interpretacije.

Lotze je dakle pokušao prevladati materijalističku interpretaciju čovjekova svijeta, koja je u to vrijeme bila poznata jedino kao mehaničko ili prirodoznanstveno materijalistička. Ta je interpretacija bila u svakom pogledu insuficijentna u tumačenju historijskog svijeta. Jednako je tako pokušao prevladati spekulativno idealističku interpretaciju koja je svojim panlogizmom, po njegovu mišljenju, svodila čovjekovu slobodnu djelatnost samo na moment nužnosti. Ali je zato morao dati odgovor, ako mu materija ili ideja nisu bili dovoljna praosnova ili prauzrok ovoga oduhovljenog svijeta. Lotze ga je našao u personalnom božanstvu što je isto tako neobjašnjiv uzrok kao i Hegelova ideja. "Mi smo sveli", pisao je Lotze u posljednjoj, devetoj knjizi trećeg sveska, "mnogostrukost zbiljskog na *jedan* bezuvjetni prauzrok; mi nismo našli u jednom zakonu, u jednoj ideji, niti u nekom svjetskom poretku to jedno, nego samo u jednom *biću* koje je sposobno da djeluje i trpi i koje mnoštvu konačnog daje povezanost i pojedinim stvarima mogućnost uzajamnog djelovanja; samo u jednom duhu konačno, koji sam sebe posjeduje i koji je za sebe, a ne u nekoj supstanciji, koja se razvija slijepim nago-

310 H. Lotze, *ibid.*, str. 209.

311 H. Lotze, *ibid.*, str. 209.

nom, otkrili smo mi zapravo onu bitnost koju smo za to Najviše morali zahtijevati."[312]

Kako je već ustvrdio da apsolutne i vječne istine ne postoje kao metafizički platonski svijet ideja, nego da one samo važe, i to samo u mišljenju onoga koji misli, Lotze je držao da je za sebe riješio dilemu odnosa apsolutnih istina i ovoga apsolutnog bića. Jer "cjelini stvarnosti naprotiv ili najvišem Jednom, iz kojeg ona proistječe, ne može cjelina istine prethoditi kao neka u praznini za sebe postojeća sila; jer istine *nisu*, nego samo *važe*. One ne lebde između, izvan ili iznad bivstvujućeg; kao oblici veze mnogostrukih stanja one postoje samo u mišljenju jednog mislioca, kada misli, ili u djelovanju jednog bivstvujućeg u trenutku njegova djelovanja."[313]

Lotzeova filozofska djelatnost pripada, kako smo vidjeli, razdoblju kada je neuspjehom revolucije bila veoma uzdrmana velika tradicija njemačkoga spekulativnog idealizma. Kolikogod su pojedinci nastojali otrgnuti se tom snažnom zagrljaju Kant-Hegelove tradicije i primat dati realno-empirijskom (Herbart, Fechner, Benecke i dr.), ipak je dijalektička misao njemačke klasike bila nepresušan poticaj filozofskom razmišljanju i kod idealista (mladohegelovci i dr.) i jednog dijela materijalista (Hess, Marx, Engels). I najljepše stranice Lotzeovih razmišljanja o čovjeku i historiji duguju ovoj dijalektičkoj tradiciji ponajviše.

Ovo postrevolucionarno razdoblje karakterizira, kako smo vidjeli, i sve jača prisutnost materijalizma u duhovnoj sferi Njemačke. Bio je to, međutim, još uvijek samo prirodoznanstveni materijalizam, koji je i kao takav označavao filozofsku opoziciju vladajućem idealizmu. Sveučilišna je inteligencija bila u potpunosti idealistički orijentirana. Službena se javnost nije netolerantno odnosila samo prema materijalizmu nego i drugim kritičkim pokušajima i u sferi idealizma koji su vladajuću religiju dovodili u pitanje (Strauss, Bauer i dr.) ili su u razdoblju aristokratske reakcije nakon neuspjele revolucije gubili venia legendi i takvi korifeji građanske filozofije kao poznati historičar logike K. Prantl 1852. godine u Münchenu ili slavni historičar filozofije i hegelovac K. Fischer 1853. u Heidelbergu. Optuženi i od Crkve i od države da zastupaju panteizam, antropologizam i historizam i nijekanje božanske istine, bili su

312 H. Lotze, *ibid.*, str. 580-581.

313 H. Lotze, *ibid.*, str. 582-583. Završne stranice Lotzeova djela pripadaju već u potpunosti idealističkoj metafizici o tome kako shvatiti boga, njegovo stvaranje, održavanje i usmjeravanje svijeta itd. Skolastika je u vezi s tom problematikom ostavila brda knjiga koje su ostale interesantan dokumenat ljudskih nastojanja i dovijanja da se iz krivih, svojevoljnih premisa izvuku realni i prihvatljivi zaključci. Ovakav prosede je ubrzo i u građanskoj filozofiji postao u potpunosti neprimjeren modernomu filozofskom duhu.

primjer kako se nakon ožujskih događaja samostalnijim i naprednijim filozofskim nastojanjima lomila kičma.

Idealistima koji su vladali sveučilišnim katedrama nije bilo toliko teško da pokažu nedostatnost i slabost prirodoznasntvenog materijalizma kada je bilo pitanje razumijevanja historijske stvarnosti, koja se nije mogla svoditi na organsku ili fizikalnu. Ali su s druge strane i rezultati prirodnih znanosti bivali sve više nezaobilazni, te se moralo voditi računa i o tome da se cjelokupna ljudska spoznaja dovede u neki harmonični sklad. Lotze je, kako smo vidjeli, bio sigurno jedan od najmisaonijih predstavnika ovakvih filozofskih pokušaja. Svojim analizama i razmišljanjima o ljudskom i historijskom Lotze je bez sumnje dao mnoga suptilna zapažanja i spoznaje. Odlikovao se izrazitom misaonošću i smislom za sagledavanje kompleksnosti i dijalektičnosti historijskoga bivstva. Ali dualizam, koji je od početka bio inherentan njegovu filozofskom stavu, nije uspio prevladati, jer se utočište u apsolutu i metafizičkim spekulacijama veoma brzo u filozofiji pokazalo nedovoljnim. Ali mnogim svojim uvidima, kako rekoh, kao i koncepcijom vrednota, sfere važenja, snažno je djelovao na dio njemačke filozofije u drugoj polovini stoljeća, a i u sljedećem, dvadesetom stoljeću. Čovjekova historijska egzistencija bez vrijednosti istine, dobra i ljepote nije uopće zamisliva. A za razumijevanje te sfere bivstvovanje ili "važenja" Lotze je dao značajne poticaje.

* * *

Spekulativno-teističkoj struji filozofije, čiji je najvažniji predstavnik bio Hermann Lotze, pripadao je i jedan i drugi član leipziškoga filozofskog kruga – *Conrad Hermann* (1818–1897), filozof koji je među rijetkima u drugoj polovini 19. st. napisao klasično sistematsko djelo o filozofiji historije. Staro leipziško Sveučilište, osnovano 1404. godine, imalo je dugu i značajnu filozofsku tradiciju, a polovinom 19. st. na njemu djeluju poznate filozofske ličnosti Njemačke kao G. Th. Fechner, Ch. H. Weisse, M. Drobisch, W. Wundt i dr.[314] Kao što je Lotze dobio presudne poticaje za vrijeme svoga studija u Leipzigu od Fechnera i Weissea, jednako se tako može reći i za C. Hermanna koji je bio i Lotzeov vršnjak.

Conrad Hermann je danas gotovo zaboravljena ličnost, u velikoj mjeri nepoznat filozofskim krugovima i u samoj Njemačkoj. Ali po nekim svojim gledanjima, kako ćemo vidjeti, zaslužuje prikaz i u ovakvu generalnom pregledu filozofskohistorijskih koncepcija. Uz to je Hermann

314 Vidi Moritz Brasch, *Leipziger Philosophen* (od 15. do 19. st.), Leipzig 1894.

i tipičan predstavnik njemačkoga nacionalno-liberalnog duha toga vremena koji je bio bitno zaokupljen problemom ujedinjenja Njemačke i realizacijom ustavne monarhije. Hermann je pisao i o estetskim i historijskofilozofskim pitanjima, te je kao izvjesnu prolegomenu svojoj filozofiji historije napisao i historiju filozofije (*Geschichte der Philosophie*, 1867). Ali osnovna istraživačka usmjerenost Hermmanova bila je filozofija historije, jer je mislio da se prvenstveno razumijevanjem historije, a ne prirode, može shvatiti bit i smisao čovjeka i njegove egzistencije. Zato već krajem četrdesetih godina daje jednu raspravu kao uvod u filozofiju historije (*Prolegomena zur Philosophie der Geschichte*, 1849), a 1850. godine objavljuje dvanaest predavanja o filozofiji historije (*Zwölf Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*). Jednako je tako u časopisu "Philosophische Montashefte" objavio nekoliko rasprava o problemima filozofije historije.

Hermann je dakle filozof koji je u ovom postrevolucionarnom razdoblju njemačke restauracije, ali i sve bržih priprema za njemačko ujedinjenje i konstituciju, što je široko zanosilo građanske slojeve, najviše posvećivao pažnje filozofskohistorijskoj problematici, te nije ni čudno da je upravo ovo područje filozofije držao fundamentalnim. U svom suprotstavljanju Hegelovoj koncepciji filozofije i filozofije historije (iako još uvijek pod njegovim jakim utjecajem), za koju inače misli da je to prvi pokušaj stvaranja jedne prave filozofije historije, Hermann drži da je filozofija ili teorija o historiji središte cjelokupnoga filozofsko-znanstvenog pogleda na svijet. "Ni filozofija prirode niti takozvana metafizika, nego samo filozofija historije, ili čovjekova duha u totalitetu njegovih zbiljskih životnih pojava može se sada smatrati kao istinski fundament znanstvenog stajališta filozofije."[315]

Problem fundamentalne filozofske discipline jest pitanje o kojemu filozofi imaju različita mišljenja. Činjenica je da su pojedini aspekti filozofije (metafizički, logički i spoznajnoteoretski, socijalnofilozofski, etički itd.) u pojedinim historijskim razdobljima imali različitu historijsku rezonanciju i djelotvornost. Ali Hermann je svakako rijedak filozof koji je upravo filozofskohistorijsku problematiku stavio u središte filozofskog interesa i shvatio kao presudnu za razumijevanje čovjekova postojanja i smisla. U izvjesnom smislu je sigurno ovaj stav opravdan, iako ne treba smetnuti s uma da rješavanje filozofskohistorijskih pita-

315 Conrad Hermann, *Philosophie der Geschichte*, Leipzig 1870, str. IV. I u kasnijim razmatranjima u poglavlju o filozofiji historije kao općoj filozofskoj fundamentalnoj znanosti, Hermann je pisao da su prirodna znanost i historijska znanost dva glavna dijela svake misaone spoznaje stvarnosti. Ali ova druga je za čovjeka još važnija te će zato filozofija historije zauzeti "mjesto istinske i glavne filozofske fundamentalne discipline." (C. Hermann, *ibid.*, str. 40.)

nja bitno ovisi i o osnovnom metafizičkom stavu pojedinog filozofa. Jednako tako ovisi o mnogim historijskim okolnostima koji će aspekt filozofije ili koja filozofska disciplina u određenoj epohi biti najrelevantnija. Ali da filozofija historije daje čovjeku najveću mogućnost samorazumijevanja, shvaćanja njegova vlastita djela – historije, a time i smisla historije, što znači i vlastite čovjekove egzistencije – to je sigurno neprijeporno.

Iako je Hegelu priznavao da je prvi shvatio historiju kao "organizam", kao usko povezano jedinstvo i da je prvi izgradio cjelovitu filozofiju historije, Hermann smatra da ipak ona ima dva važna nedostatka: prvo, Hegel nije razriješio problem odnosa opće zakonite nužnosti i individualne slobode čovjeka i, drugo, jednostrano i prilično samovoljno shvaća sadržaj historije kao neprekinute linije duhovnog razvoja logičkog pojma kao supstancije toga procesa.[316]

U rješavanju ovoga fundamentalnog pitanja nužnosti i slobode Hermann drži da pojam slobode nema apsolutnu nego relativnu vrijednost i sadržaj. O slobodi govorimo samo s obzirom na određenu prisilu koja se provodi nad nama i koju treba otkloniti. Ako je prisila različita, onda je i sadržaj i značenje pojma slobode različit. Tako razlikujemo političku, religioznu, ćudorednu itd. slobodu. O potpunoj se slobodi može govoriti samo kada te prisile nema.

Sloboda u ćudorednom ili metafizičkom smislu čini onu karakteristiku čovjeka što ga razlikuje od životinje koja djeluje instinktivno. Apsolutna i savršena, potpuna sloboda može biti samo atribut boga kao svemogućeg bića.[317] Ako postoji zakon sveopćega reda ili pravilnog napretka u historiji, onda je to zapravo mogućnost čovjeka da se uzdiže na više stupnjeve prave upotrebe svoje slobode. Zato i ta dva pojma, nužnost i sloboda, iako su proturječni, u stvarnosti zavise jedan od drugoga. Sloboda ćudorednog htijenja i djelovanja nije nešto po sebi savršeno ili dano, nego se sukcesivno u historiji razvija prema svojim višim oblicima.[318]

Glavnu razliku od Hegela Hermann vidi u tome što je po njegovu mišljenju Hegelova filozofija historije bila dinamička ili prirodno organska, dok je njegova teleološka u smislu namjernoga i umnog disponiranja sistemom sredstava za postizanje određenih općih duhovnih konačnih ciljeva. Suprotstavljajući Hegelovu organskom shvaćanju historije, kako ga on naziva, svoje teleološko, Hermann ne misli da je ovo njegovo stajalište ispravnije i savršenije, ali je uvjeren da se njime mogu bolje spoznati i stvarni i složeni odnosi u historiji.

---

316 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str. 7.

317 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str. 18.

318 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str. 20-21.

Individuum i njegova sloboda kod Hegela se utapa u općem, u rodu koji se razvija o sebi i za sebe. On ne vidi da je sve zapravo prvenstveno djelo pojedinca, nego je za njega svjetski duh, koji stoji iza svega toga, pravi stvaralac i prava pokretačka sila historijskog života. Tako se razvija i svaki organizam, u kojemu svaki dio nije slobodan, nego podložan cjelini. Jednako tako je i pojam boga za Hegelov pogled na svijet nespojiv s tim stajalištem, kao i sloboda čovjeka. Hegelov bog je zapravo Spinozin, te je on čisti i potpuni panteist. Ako je Hegel svjetsku historiju shvatio kao analogiju rasta organizma jedne biljke, Hermann je shvaća sa stajališta duhovno-etičke svrhovitosti božanskoga umjetničkog djela, što on drži znanstveno opravdanim i ujedno suglasnim potrebama jednog općeg etičko-religioznog pogleda na svijet. Svjetska historija je "rezultat uzajamnog djelovanja svih pojedinačnih individuuma",[319] a Hegelova ideja o evoluciji svjetskog duha ili objektivnog pojma jest čista fikcija. Ako se priroda može razumjeti kao djelovanje i odnos atoma, historija je također u tom smislu atomistička, jer individuume možemo promatrati kao atome, samo slobodnije i samostalnije nego što su u prirodi. Slijedeći Leibnizovu monadologiju, taj je princip pokušao primijeniti Herbart, a što nije ovo stajalište dovelo do dubljih rezultata, uzrok je u nedostatku i ograničenosti znanstvenog mišljenja.[320]

Hermann posvećuje dosta pažnje jednom od krucijalnih problema filozofije historije – problemu historijskog determinizma. I za ljudski život, drži on, postoje zakoni kao i za prirodni život, ali su oni drugačiji, ne toliko prisilni kao u prirodi. Jedni zakoni su etički, drugi statistički. Opći moral i državni zakon npr. stavljaju našoj slobodi određene zahtjeve i neka ograničenja, ali nikad u smislu fizičke sile; oni nisu prisilni i neumitni kao zakoni prirode te ih individuum može slijediti ili ne. I za čovjeka, bez obzira na to što on nije određen svojom vrstom kao životinja, vrijedi u izvjesnom smislu princip determinizma. Čovjek je određen unutrašnjim i vanjskim faktorima te je i za Hermanna "svaki pojedini čovjek u svom punom totalitetu produkt i izdanak historije,"[321] samo što ta determiniranost nije tako gruba, uniformna i izvanjski me-

319 C. Hermann, *ibid.*, str. 24.

320 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str. 26. Hermann je mislio da su u njegovo vrijeme Hegel i Herbart suprotstavljeni vrhovi svih pravaca i napora filozofije. Jedan polazi od idealiteta, drugi realiteta mnogostrukog, a to je i temeljno usmjerenje cijele filozofije. Ipak je za Hermanna idealizam uvijek bio karakteristika svake istinske filozofije čovjekova duha, a Herbartov realizam, u svojoj bojažljivosti i razumnoj trezvenosti, nije rezultirao veličanstvenim pogledom na svijet. I ovo je bilo tipično apsolutiziranje jednog momenta razvoja njemačke filozofije, i to u razdoblju njezine stagnacije ili u najmanju ruku skepse i nesmionosti nakon poraza građanskih ideala u ožujskoj revoluciji.

321 C. Hermann, *ibid.*, str. 30.

hanička kao u slučaju pojedinog člana prirodnog organizma. S tim u vezi raspravlja i o velikim ličnostima koje ni za njega nisu nešto slučajno, nego je njihova izvanrednost u tome što je u njima sadržano "nešto opće, po sebi i za sebe istinito ili prirodom stvari unaprijed naznačeno i dano, jer takav duh upravo ono shvaća, što je sada u vremenu ili jer on upravo ono otkriva, u čemu se u jednom danom času sastoji daljnje određenje i budućnost čovjekova života."[322]

I ovdje su, kako vidimo, Hegelove koordinate mišljenja i Hermannove granice. I za Hermanna je dakle činjenica da je historija totalitet koji se razvija unutrašnjom nužnošću, bez obzira na to shvaćamo li historiju hegelovski ili herbartovski. Ali, Hermann ipak smatra da definitivni odgovor na ovo pitanje nije moguće dati, jer rješenje ovoga problema leži izvan duhovne moći čovjeka. Teško je odgovoriti, pisao je Hermann, zašto toliko krvi, razaranja cijelih civilizacija itd.; je li to koristilo razvoju društva ili ne. Filozofija historije ne može definitivno riješiti proturječnost nužnosti i slobode, znanstvenoteorijskog, teleološkog i normativno-praktičkog ili moralnog stajališta. Ali to ostaje ipak uvijek prvi zadatak svake istinske filozofije historije. Taj problem, ta proturječnost je najteži i najdublji problem filozofije i obuhvaća i religiozno i moralno, etičko pitanje u sebi. Ako se iz svrhovite uređenosti prirode zaključivalo na postojanje boga, onda ovdje još više imamo osnovu za takav zaključak. "Tek je historija istinska i u sebi samoj beskonačna težnja osjetilnog svijeta ili stvaranja prema bogu."[323]

Samosvijest građanskog intelektualca je, kako vidimo, bila snažno uzdrmana neuspjelim pokušajem da se revolucionarnim putem ostvare njihovi ideali. Niti je više mogao egzistencijalno izdržati osloncem na samome sebi, kao što je bio slučaj kod francuskih prosvjetitelja, na specifičan način i kod njemačke klasike a zatim i kod Feuerbacha. Ako izuzmemo spomenuti materijalizam, i u Fichteovo-Hegelovu idealitetu svijeta svaki je antropomorfizam bio dokinut, a sloboda je ovisila o snazi našeg uma da spozna nužnost. Pouzdanje u čovjekov ratio uzmiče pred iracionalnom stranom našega bića, njegovom osjećajnošću, koje završava, kao i kod velikog Hegelova protivnika Schleiermachera, i poslije Lotzea, u spekulativnom teizmu.

Kao i Lotze, i Hermann odustaje od pokušaja da razriješi navedena historijska proturječja. Kad bi, po njemu, filozofija i mogla jednom zauvijek riješiti sva ta proturječja, onda bi religiozno-etičkom svjetonazoru čovjeka bila izmaknuta prirodna osnova, jer nam upravo to neobjašnjivo i čudesno ukazuje na potrebu prihvaćanja jednog višeg rješenja

322 C. Hermann, *ibid.,* str. 31-32.

323 C. Hermann, *ibid.,* str. 37.

te zagonetke. Mi ne možemo dakle u historiji sve objasniti i "čak tvrdimo da se uopće sve u njoj ne može iz nje same objasniti. Naša filozofija historije je samo pokušaj da je razumijemo u njenim odlučujućim temeljnim crtama njena ustrojstva, pri čemu kao izvor ili porijeklo tog posljednjeg uzimamo slobodnu ličnost boga, a kao cilj i konačnu svrhu ličnost čovjeka."[324]

Čovjek je imanentni cilj, svrha historije. Možemo ga definirati kao uvijek više oblikovanje i izgrađivanje sadržaja čovjekove slobode. Ako je, međutim, pojam čovjekove slobode bitno istoznačan s nezavisnošću od gole sile prirode, onda je područje kulture eminentno ljudsko postojanje i suprotnost osjetilno fizičkom, prirodnom postojanju čovjeka. Čovjek je okružen i duhovnim i osjetilnim svijetom. Jedna strana naše kulture obrađuje duhovnu stranu (religija, znanost), a druga osjetilnu (umjetnost i Handwerk).[325]

Na području Handwerka čovjek stupa prema vanjskoj prirodi kao gospodar, on je prisiljava da služi njegovim različitim svrhama i zato čini prirodnu osnovu naše kulture. Znanost opet na drugi način zahvaća vanjski objektivitet. Znanstvena spoznaja stvarnosti je dana u sistemu zakona i kao određeni duhovni totalitet. Handwerku stoji stvarnost nasuprot sa svoje realne, materijalne strane, a znanosti sa svoje idealne ili duhovne. Dok religija i umjetnost imaju kao izvor osjećaje i fantaziju, Handwerk i znanost imaju razum.[326]

Hermann je bolje od drugih tadašnjih filozofa idealista uočio značenje materijalne djelatnosti (Handwerka) u životu čovječanstva, a pogotovo u novijoj epohi. Dapače, cijelo je treće razdoblje civilizacije po njemu obilježeno prevlašću Handwerka te se danas, dakle u drugoj po-

324 C. Hermann, *ibid.*, str. 38.

325 Pojam *Handwerk* se u običnoj upotrebi na našem jeziku prevodi s obrt, zanat, jednom riječi "ručna djelatnost" (Hand-Werk). Hermann ga međutim upotrebljava u širem smislu kao cjelinu svih onih djelatnosti kojima čovjek djeluje i prerađuje običnu materijalnu, "izvanjsku stranu" prirode radi zadovoljavanja raznih praktičkih potreba i svrha našega života. U tom je smislu Handwerk za Hermanna ne samo obrt, nego i zemljoradnja i industrija te je zato i baza cijelog sadržaja naše kulture i bitno "izvanjski element civilizacije". Preko Handwerka se čovjek sve više izdvaja iz sirovosti i nesavršenosti jednostavnoga prirodnog stanja i tako doživljava povišenje općih uvjeta svoje slobode. (Vidi *ibid.*, str. 73-74.)

326 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str.74-80. "Novo vrijeme od srednjeg vijeka dalje, pisao je Hermann, čini treći odsjek u općoj kulturnoj historiji ljudskog duha. Antičko, srednjovjekovno i moderno oblikovanje života su dosad pokazani veliki i važni glavni stupnjevi te historije. Kulturnohistorijski karakter staroga vijeka počivao je na prevazi i specifičnoj izgrađenosti životnog područja umjetnosti, srednjeg vijeka na izgrađenosti područja religije, novijeg vremena konačno na izgrađenosti životnog područja Handwerka." (C. Hermann, *ibid.*, str. 455.)

lovini 19. st., nalazimo na granici trećega i četvrtog razdoblja koje će biti okrakterizirano znanošću. Handwerk je materijalistički usmjeren te i život poprima takav karakter. To se religijom ne može prevladati, jer je ona izraz prošlog vremena, nego samo "jednim višim i slobodnijim duhovnim idealizmom."[327] Taj viši idealizam je idealizam znanosti i tek će se njezinim razvojem i usavršavanjem postići to prevladavanje.

Hermann se ne slaže s Hegelom da bi to trebalo biti nekakav kraj historije, a Hegelova filozofija njegov najviši izraz. U znanosti ima ljudska kultura osnovu svoga daljnjeg razvoja, a čovjek, kao najviši vrh i posljednja svrha cijelog stvaranja, ima u sebi i sposobnost neograničenog razvoja. "Područje znanosti čini po sebi i za sebe ili u apsolutnom smislu nužnu i jedino istinsku osnovu svekolike ljudske kulture. Četvrto i posljednje opće kulturno razdoblje historije je ono u kojem će znanost zauzeti mjesto najvišeg i odlučujućeg temeljnog sadržaja života."[328]

Hermann se nadalje ne slaže s Hegelom da je duh subjekt historije. Historiju čine činjenice koje su povezane vanjskom fizičko-mehaničkom vezom po zakonu uzroka i posljedice, a te činjenice proizlaze iz svjesne volje svakog subjekta. Ali pravo značenje takve jedne činjenice za tok historije u cjelini, pojedinačni subjekt ne zna. Neposredni motivi historijske akcije uvijek su drugi nego oni koje kasnije znanstvena spoznaja otkriva kao prave. Mi djelujemo u historiji kao kmetovi ili strojevi, ali s vremenom vodeće ideje postaju više i obuhvatnije, opći plan historije postaje nam jasniji. Život čovjekov postaje sve više određen općim idejama a ne partikularnim i empirijskim stajalištima. U antici se čovjek borio za svoj narod ili domovinu, u novo vrijeme ujedno za jednu duhovnu ideju ili opći društveni princip.[329]

Hermann dalje izlaže svoju konfrontaciju s Hegelom u tom smislu da on ne želi ideju ili zakon historije shvatiti apriori nego aposteriori; jednako tako ne samo jedno iza drugog (Nacheinander) nego i jedno pored drugog (Nebeneinander). Hegelov determinizam vodi u kvijetizam, u indiferentnost prema zbiljskim zbivanjima. Mi bismo morali prezreti i odbaciti naš rad na filozofiji historije kad ne bismo iz njega mogli izvući i određeni praktičko-politički stav koji je za Hermanna važniji od teoretskog. A taj praktičko-politički stav je tipičan stav njemačkog nacional-liberala koji je ne samo bio oduševljen ujedinjenjem Njemačke, što je u potpunosti razumljivo, nego je, poput mnogih drugih, u tim procesima vidio već i određenu svjetsko-historijsku ulogu Njemačke. Bile su to, kako ćemo vidjeti, one nacionalne fanfare koje su zlokobno na-

327 C. Hermann, *ibid.,* str. 596.

328 C. Hermann, *ibid.,* str. 618-619.

329 Vidi, C. Hermann, *ibid.,* str. 632-633.

govještavale, bez obzira na htijenja pojedinaca, nacionalne sudare i nova barbarstva još većih razmjera.

Dok su klasici građanskoga mišljenja u 18. i početkom 19. stoljeća bili kozmopolitski nastrojeni, završni procesi nacionalnog ujedinjavanja – a Njemačka to doživljava tek u drugoj polovini 19. stoljeća – rađaju nacionalizam prisutan kod svih evropskih nacija. Uz nacionalizam biva sve više prisutan i evropocentrizam koji završava i u raznim oblicima rasizma. Evropski razvoj od razdoblja renesanse do kraja 19. st. ukazivao je na izvanredan uspon evropske moderne civilizacije, što je imalo, kako smo već vidjeli, mnoge uzroke. Era industrijskog razvoja i kapitalističkoga građanskog društva sve je više utjecala i davala pečat svjetskom razvoju. Ali, to još nije bio dovoljan razlog da se evropskog čovjeka, i još samo određene rase ili nacije, proglasi superiornim nad ostalim. Postojala su razdoblja svjetske historije i kulture kada su mnoge orijentalne, srednjoazijske i arapske civilizacije bile u svom vremenu superiornije evropskoj.

Hermann je također platio danak probuđenoj nacionalnoj svijesti Nijemaca, ali već i širim aspiracijama Bismarckove imperijalne Njemačke. I on se priključio postojećim mišljenjima o arijskim plemenima i narodima kao najsposobnijima. Po sposobnosti stoje arijcima uz bok semitska grupa naroda (Židovi, Arapi, Feničani), a zatim dolaze hamiti itd. U etnografskom smislu sav viši historijski kulturni život može se ocrtati u tri kruga: orijentalni ili indijsko-perzijski; antički ili grčko-keltski i noviji germansko-slavenski. "Samo su indijsko-grčki i germanski element stvarno aktivni i stvaralački bili u historiji."[330]

S obzirom na situaciju 19. st. Hermann misli da se u biti nalaze u razdoblju raspadanja prijašnjeg sistema organskog stanja života te zato destruktivni moment dobiva značenje političkog napretka. Odlučan je korak u tom pravcu napravila Francuska revolucija koja je srušila monarhiju. Svaka velika politička revolucija vođena je uvijek nekim općim idejama i principima. Revolucija je borba nove društveno-političke misli s jednom postojećom historijskom silom. Ona je zapravo početak lanca neprijateljskih borbi takva dva politička principa. U izvjesnom smislu revolucija je nužna i prirodna prolazna stepenica u političkom razvoju

330 C. Hermann, *ibid.*, str. 99. Hermann je na kasnijim stranicama pisao da se "noviji evropski Zapad zato uopće raspada na suprotnost romansko-germanskog Zapada i slavensko-grčkog Istoka, od kojih onaj prvi čini višu ili aktivnu, ovaj posljednji nižu ili pasivnu polovicu toga cijelog historijskog odnosa." (C. Hermann, *ibid.*, str. 360) A u poglavlju o općim historijskim suprotnostima Zapada i Istoka, pisao je da je "samo Zapad istinski i pravi nosilac općeg napretka čovječanstva u historiji."(*Ibid.*, str. 58) Zato je Hermann odricao Istoku neki bitniji udio u novijem napretku historije.

naroda. I Nijemci su 1848. godine nastojali kopirati Francusku. Ali se to razbilo na čvrstoći i višoj savršenosti po kojima se novi državni princip razlikuje u Njemačkoj od francuskog. Općenito je njemačka država uzela inicijativu za daljnji politički napredak, te je na neki način država postala narodnija. Politička strana novoga njemačkgo razvoja povezana je s duhovnom i kulturno-historijskom misijom njemačkog naroda.[331]

Kao i svaki idealist, i Hermann u historiji vidi prvenstveno borbu ideja, principa, a ne vidi da iza njih stoje realne društvene snage sa svojim interesima, željama i nastojanjima koji se, naravno, uvijek sublimiraju i u određenim duhovnim vrednotama i idealima. Zato je za njega u Americi npr. pobijedio demokratski princip, koji znači ravnopravnost građana i koji je materijalistički usmjeren na postizanje materijalnih interesa. Cijeli kulturni život u Americi zasnovan je na tom materijalnom interesu i Handwerku i kad bi se to prenijelo u Evropu, bila bi to propast viših i kulturnih interesa koji se mogu održavati samo preko države i aristokratskog ustrojstva. U demokraciji je realizam Handwerka pobijedio idealizam svih ostalih područja kulture. "Kulutrnohistorijska suprotnost idealizma i realizma je identična s političkom suprotnosti aristokracije i demokracije."[332] To je za Hermanna bitni sadržaj današnjih političkih, socijalnih i partijskih suprotnosti.

Dosad su Engleska i Francuska davale ton društvenom razvoju. One su iscrple svoje mogućnosti i sada je došao red na Njemačku koja, naročito nakon 1866. godine, dolazi do svijesti o svojoj ulozi. Baza života Engleske i Francuske je realizam, a Njemačke idealizam, što znači da je ona bitno usmjerena na duhovno područje znanosti. "U kulturno historijskom smislu smije se cijeli život sadašnjosti shvatiti kao borba dvaju općih suprotstavljenih pravaca, realističkog Handwerka i idealističkog znanosti."[333]

Hermann je dobro vidio da je znanost postajala sve važniji činilac u modernom životu ili, kako on kaže, u četvrtom i posljednjem kulturnom razdoblju znanost će zauzeti mjesto "najvišeg i odlučujućeg temeljnog sadržaja života."[334] Ali naivno je bilo misliti da se s tim četvrtim

331 Vidi C. Hermann, *ibid.,* str. 630-632.

332 C. Hermann, *ibid.,* str. 608. Za Hermanna je u demokraciji realizam Handwerka pobijedio idealizam svih ostalih područja kulture, a demokracija za njega znači ravnopravnost svih građana. Aristokratski princip ne znači za njega održanje privilegija plemstva, nego samo to da prava pojedinaca u građanskom društvu nisu jednaka, nego po mjeri njihova položaja. (Vidi, *ibid.,* str. 607.)

333 C. Hermann, *ibid.,* str. 615. Hermann ne vidi da je Njemačka upravo na osnovi razvoja Handwerka, tj. moderne industrije, pri čemu se uzajamno uvjetuju i prožimaju materijalni i duhovni interesi, i stekla jednu od vodećih pozicija u tadašnjemu svijetu.

334 C. Hermann, *ibid.,* str. 619.

razdobljem iscrpljuju bitna razdoblja čovjekove povijesti. A još naivnije je bilo misliti da u tom znanstvenom progresu Nijemci imaju prioritetnu ulogu i da su oni, kako je sam pisao, jedan "znanstveni i u filozofskim pojmovima misleći narod."[335] Sasvim je bila kriva Hermannova procjena, i tolikih njemačkih intelektualaca toga doba, da je moć i djelovanje Engleske i Francuske na zalazu i da je nastalo vrijeme kada njemački narod postaje "prvi i najodlučniji kulturni narod svijeta."[336] Razvoj znanosti više nije bio privilegij ove ili one nacije, a od kraja 19. st. niti samo Evrope i Amerike. Tijesno povezan s razvojem građanskog društva i kapitalizma, razvoj znanosti postaje isto tako svjetski fenomen kao i kapitalizam. Pa i sam je Hermann ustvrdio na kraju svoga djela da je kultura Zapada u procesu prevladavanja kulture Orijenta i da Orijent sve više biva uvučen u kulturno kretanje Zapada. U tom je pogledu svjetska historija po njemu na jednom od najznačajnijih preokreta u cijelomu svom postojanju. Hermann je, dapače, držao da neće više nastati nova epoha barbarstva i podivljalosti kao što je to bio slučaj između kraja antike i početka novoga vremena. Danas će razvoj atomiziranoga demokratskog društva morati imati svoje granice. Država će morati intervenirati, jer se danas na principu slobodne konkurencije i premoći kapitala stvara masovno siromaštvo, a iz mehanizma kulture Handwerka nastaje duhovna praznina, traženje osjetilnih užitaka i egoistička blaziranost. Treba poraditi na uvažavanju osobnog ja i njegove povezanosti s duhovnom kulturom i znanošću. Taj duh je po njegovu mišljenju, naročito nakon 1866. godine, u Njemačkoj našao svoju domovinu i navedeni događaji (a to je bila pobjeda Pruske nad Austrijom) bili su odlučujući napredak prema višem i boljem.[337]

Na završetku Hermann je još jednom ponovio osnovne svoje teze da je historija povezani totalitet ljudskog života i razvoja i da iz tog odnosa subjektiviteta i prirodnog objektiviteta nastaje sistem kulture kao viši duhovni sadržaj. Krajnji cilj kretanja povijesti jest potpuna izgradnja tog sistema, a on se dijeli na četiri područja: umjetnost, religiju, Handwerk i znanost. Društveno ili politički historija ima dva perioda – stari i novi. Prvi je razdoblje umjetnosti koji s kršćanstvom prelazi u razdoblje religije, a sadašnja epoha Handwerka prelazi u epohu znanosti. A cjelokupni se historijski život dijeli na orijent i okcident. Ali samo je

335 C. Hermann, *ibid.*, str. 637. "Mi smo", pisao je Hermann, "specifično filozofski narod novije historije i na tome bitno počiva opća nadmoćnost našega duhovnog života nad onim stranaca." (*Ibid.*, str. 644.)

336 C. Hermann, *ibid.*, str. 658.

337 Vidi C. Hermann, *ibid.*, str. 661.

zapadni svijet "nosilac istinskog ili po sebi i za sebe općeg kulturnog razvoja čovjekova života."[338] Posljednji cilj historije je "uzdizanje čovjekove ličnosti do uvijek veće upotrebe i savršenijeg sadržaja njene specifične diferencije, ćudoredne slobode."[339] Poredak u historiji treba shvatiti kao teleološki, koji ima korijen u samoj svjesnoj višoj inteligenciji. Tim poretkom je svaki pojedinac stavljen pred određeni zadatak, a filozofija historije treba da otkrije taj pravac upotrebe naše osobne slobode. Filozofija historije je jedina prava osnova opće filozofije svijeta i života i zato zauzima mjesto nekadašnje metafizike ili filozofije prirode.

Idealizam znanosti će prevladati destruktivne i opasne konzekvencije realizma Handwerka te znanost u svojoj potpunoj izgrađenosti čini osnovu za cijelo daljnje oblikovanje čovjekova života. Mjesto znanosti je analogno položaju religije na izlasku iz antike. Ova će epoha iz same sebe, na osnovi istine do koje se došlo u kršćanstvu, naći prijelaz na novi i viši stupanj duhovnog oblikovanja. A odlučujuće mjesto u tom prijelazu pripada njemačkom narodu "na čiji će se daljnji političko-nacionalni razvitak zato i ponajprije priključiti daljnji tok svjetske povijesti."[340]

Hermann je, kako vidimo, bio tipičan predstavnik napredne, ali kompromisne inteligencije polovinom stoljeća u Njemačkoj. Glavni politički ideali njemačkoga građanstva – jedinstvo Njemačke i ustavna monarhija – i njegovi su politički ideali. Ali u tomu općem zanosu, posebno nakon pobjede nad Austrijom 1866. godine i Francuskom 1870. te proglašenjem ujedinjene vilhelmovske Njemačke u siječnju 1871. u Versaillesu, nije nimalo čudno da su svoju Njemačku već vidjeli kako maršira na čelu svjetskoga napretka. Druga strana te junkerske bizmarkijanske medalje, koju su mnogi lijevo orijentirani intelektualci što naslućivali, što dobro vidjeli, ovom je sloju intelektualne Njemačke bila skrivena.

Hermann pripada također onim mnogim njemačkim filozofima koji su nastojali prevladati Hegelov spekulativni idealizam, ali su još uvijek bili pod njegovim jakim utjecajem. Međutim, cijeloj toj generaciji je, nakon poraza revolucije i razočaranja u svoje velike prethodnike, nedostajala ona snažna individualna i filozofska samosvijest, te su u svom već anakronom teizmu bili prožeti i priličnom skepsom u mogućnost spoznaje dalekih izvora i ciljeva prirodnoga i ljudskog opstanka. Hermann je, što smo naglasili, dobro uočio značenje rada i materijalne proizvodnje (Handwerka) naročito za noviju historiju, kao i važnost uloge znanosti za daljnji tok historije. Ali u toj svojoj političkoj zanesenosti najnovijim uspjesima Njemačke nije vidio usku povezanost razvoja zna-

338 C. Hermann, *ibid.*, str. 664.

339 C. Hermann, *ibid.*, str. 664.

340 C. Hermann, *ibid.*, str. 666.

nosti s cjelokupnom materijalnom kulturom, a i interesima suvremenog svijeta, pri čemu su sve velike nacije imale, neka prije neka kasnije, podjednaku ulogu. Na kraju mu moramo odati priznanje što je filozofskoj disciplini koju u ovom djelu prikazujemo, filozofiji historije, pokušao dati primarno mjesto u filozofskom sistemu i filozofskom osvješćivanju čovjeka u njegovu historijskom postojanju.

* * *

S ovim posljednjim misliocima već smo prilično zakoračili u drugu polovinu 19. stoljeća u Njemačkoj, a ona je bila u mnogo čemu presudna za cijelo iduće stoljeće. Dva su bitna događaja karakterizirala njemački razvoj od neuspjele revolucije do kraja 19. stoljeća. Snažna industrijalizacija koja je Njemačku dovela u prvi plan ekonomski razvijenih zemalja Evrope i ujedinjenje njemačkih zemalja pod pruskim vodstvom.

Iako je u revoluciji građanska klasa bila poražena, time je bilo samo odgođeno njezino sudjelovanje u vlasti i u odlučivanju o bitnim smjernicama razvoja zemlje. Ali, usprkos tome, nije prestalo njezino jačanje kao klase. Naprotiv, razdoblje nakon revolucije pa do osamdesetih godina onaj je period ekonomskog, a vidjet ćemo i političkog razvoja Njemačke, koji je zaostajanje Njemačke za drugim zemljama zapada uglavnom nadoknadio. Dovoljno je navesti samo nekoliko podataka pa da nam slika Njemačke na kraju 19. stoljeća bude u tom pogledu jasnija. Poznato je da je zapadni rajnsko-vestfalski bazen ugljenom najbogatije njemačko područje. Oko 1850. godine bilo je 13 000 rudara, 1873. već 84 000, a 1893. god. 146 000. Dok je npr. Engleska oko 1830. uglavnom proizvodila željezo u visokim pećima, Njemačka ih u to vrijeme još nije imala. Ali je zato od 1871. do 1913. proizvodnja sirovog željeza porasla od 1,4 milijuna tona na 19 milijuna tona, dok je u Engleskoj taj porast bio od 6 na 10 milijuna tona, a u Francuskoj i Rusiji se ta proizvodnja kretala oko 5 milijuna tona.

Kada je Engleska 1825. godine dokinula zabranu izvoza strojeva (osim tkalačkih), omogućila je brzu mehanizaciju i u drugim zemljama. U Njemačkoj je već 1843. bila konstruirana prva lokomotiva, te se proizvodnja s 500 komada u 1854. godini povećala na 1000 u 1858. godini. Usporedno s tim ide, naravno, i brža izgradnja prometnih veza, osobito željezničkog prometa. Tako je samo u razdoblju 1870–1875. dužina željezničkih pruga narasla s 18 600 km na 27 800 km. Godine 1885. su Benz i Daimler konstruirali i prvi njemački automobil.

Ovo su samo neki važniji podaci, a sličan je slučaj bio i na ostalim privrednim područjima. Sve je ovo rezultiralo brzim razvojem gradskog

stanovništva i velikih gradova. Taj razvoj je tekao tako da je između 1819. i 1867. godine broj gradskog stanovništva u najjačoj njemačkoj državi, Pruskoj, porastao s 3 milijuna na 6,3 milijuna. A u razdoblju do 1900. taj se broj povećao na 12 milijuna. Dok je npr. još uvijek u Njemačkoj većina stanovništva (oko 63%) živjela u seoskim općinama s manje od 2000 stanovnika, a 1882. još uvijek u agraru i šumskom gospodarstvu bilo više zaposlenih (44,2%) nego u industriji (33,8%), na kraju stoljeća i početkom idućeg već je taj broj bio obrnut. U industriji i obrtu bilo je uposleno 41,4%, a u agraru i šumskom gospodarstvu 30,5%.

Sasvim je razumljivo da je to značilo ne samo daljnje jačanje građanske klase nego i radničke. Ona je oko 1870. godine činila 1/5 njemačkoga stanovništva, godine 1882. 1/4, a 1907. već 1/3 stanovništva. Zato se paralelno sa stvaranjem građanskih političkih partija, stvaraju i radničke. Lassalle je već 1863. osnovao "Der Allgemeine Deutsche Arbeitverein", Bebel i Liebknecht osnivaju s građanskim demokratima "Sächsische Volkspartei", a 1869. osnivaju "Sozialdemokratische Arbeiterpartei" u Eisenachu. Lasalovci i ajzenahovci su se 1875. godine na kongresu u Gothi ujedinili u jednu partiju ("Sozialistische Arbeiterpartei Detuschlands"), a program što su ga donijeli na tom kongresu, Marx je podvrgao dosta oštroj kritici. Godinu dana kasnije započinje izlaziti i centralni organ ove partije "Vorwärts", a 1883. Kautsky započinje s izdavanjem poznatog i najuglednijega socijalističkog teoretskog časopisa "Die Neue Zeit".

Drugi moment koji je tako impresivno karakterizirao razvoj Njemačkog saveza jest njegova politička scena. Pitanje ujedinjenja Njemačke zaokupljalo je gotovo sve duhove Njemačke. Dilema je bila – mala ili velika Njemačka, koja bi obuhvatila i Austrijsku monarhiju. Svako od tih rješenja imalo je pozitivne i negativne strane, kao i veće ili manje poteškoće za rješenje. Dvije su dominantne države pretendirale na vodeću ulogu u tom objedinjavanju njemačkih zemalja – Pruska i Austrija. Među njima je postojalo stalno rivalstvo. Značajniji preokret u tim odnosima dolazi krajem pedesetih i u šezdesetim godinama. U talijanskom ratu Francuzi pobjeđuju Austrijance 1859. godine te ona mora napustiti Lombardiju koju Napoleon III. daje Pijemontu. Ovi događaji dovode na kraju do dokidanja Schwarzenberg-Bachova apsolutizma, te započinje razdoblje ustavnih eksperimenata u Austriji. I u drugim njemačkim državama popuštaju reakcionarni sistemi, a u Pruskoj, nakon reorganizacije vojske, kralj i staropruska vojnička monarhija dobivaju odlučujući utjecaj u vojnim pitanjima. Tome su se, naravno, suprotstavili liberali kojima je borba za ustavnu državu bio put za uspostavljanje moralnog autoriteta u njemačkom vodstvu. S takvim intencijama osnivaju "Deutsche Fortschrittpartei" te u prosincu 1861. na izborima nas-

tupaju sa svojim programom, koji je bio i prvi stvarni partijski program u njemačkoj historiji. Na izborima liberali pobjeđuju, te kralj misli čak abdicirati. Ali konzervativni ministar rata A. v. Roon uspijeva dovesti, uz pristanak Wilhelma I, O. v. Bismarcka (1815–1898) na čelo konzervativne vlade 1862. godine.

Započela je Bismarckova era. Gotovo trideset godina (do 1890) Bismarck je imao odlučujući utjecaj na politički razvoj Njemačke. Bismarck je bio pruski junkerski konzervativni političar, ali sigurno i najsposobnija ličnost njemačke aristokracije. On je austrijskoj politici reforme početkom šezdesetih godina suprotstavio dvije najaktivnije snage tadašnje njemačke politike: pruski državni egoizam i njemački nacionalni pokret koji je želio ujediniti. U svemu je tome za njemačko ujedinjenje, kako ga je zamišljao Bismarck, trebalo ponajprije izbaciti Austriju iz igre. To mu uspijeva u vezi sa Schleswig-Holsteinom, kada nakon rata s Danskom 1864. godine postiže da se Danska odrekne prava na te pokrajine. Bismarck i dobar dio njemačkih liberala bili su za aneksiju Schleswig-Holsteina, a Austrija je bila za status quo. Kad je Bismarck osigurao zaleđe sklapanjem ofenzivnog i defenzivnog saveza s Italijom, pruske trupe su umarširale u Schleswig-Holstein, što je značilo i kraj Njemačkoga saveza. To je bio ujedno i neposredni povod rata između Pruske i Austrije, koja biva poražena u bitci kod Königgrätza 3. 7. 1866. Bismarck je uspio, i usprkos protivljenju Wilhelma, anektirati nekoliko sjevernih njemačkih država koje su bile na strani Austrije i tako s još nekoliko savezničkih država stvoriti jaku Sjevernonjemačku grupaciju. Bez obzira na historijski legitimitet dinastija, zbog čega se Wilhelm protivio toj nasilnoj akciji, Bismarck je tim aktom započeo svoj poznati program "nacionalne revolucije odozgo". Južne države ostale su samostalne, ali su Bismarckovom vještom politikom postale ovisne o Pruskoj u vojnom i ekonomskom pogledu, što je samo pripremilo kasnije političko ujedinjenje.

Događaji 1866. godine bili su svakako duboki prijelom u razvoju njemačkih država i u njemačkoj političkoj svijesti. Kod njemačkih liberala dolazi do cijepanja te jedna grupacija, iz koje nastaje *Nacionalliberale Partei,* odlučno podupire Bismarcka. Obrazovano građanstvo, naročito protestantsko, podupiralo je nacionalne liberale, kao i privredna sfera koja je težila za novim tržištima.

Daljnji korak ujedinjenju i ostalih južnih njemačkih država sa sjevernim Bismarck je učinio nakon pobjedonosnog rata protiv Francuske. Napoleon III, koji je sve više gubio ugled u svojoj zemlji, nastojao je to kompenzirati u vanjskoj politici. U prepirci oko španjolskog prijestolja, koje je ostalo upražnjeno, Bismarck je vještom igrom naveo Napoleona III. na rat.

Bio je to od početka njemački nacionalni rat koji je njemačko građanstvo u velikoj većini zdušno podupiralo. To je bio čas kada je sjedinjenje pruske državno-militarističke tradicije s idejama i snagama nacionalnoga njemačkog pokreta došlo do vrhunca. A možemo tek zamisliti oduševljenje toga liberalnoga građanstva, koje je bilo i nosilac znanstvene i filozofske misli, kada je Francuska doživjela rujna 1870. svoj historijski poraz kod Sedana. To je bio definitivni kraj francuskoga carstva i nastanak novoga carstva – njemačkog, koje Bismarck ostvaruje 18. I. 1871. u Versaillesu proklamiranjem ujedinjenja sjevernih i južnih njemačkih država. Iako je to za Nijemce bio izvanredan historijski čin, ostvarenje njihova političkog sna, ta "revolucija odozgo", s čvrstim unutrašnjim socijalno-političkim okvirima koje su joj određivali Bismarck i prusko konzervativno plemstvo, ipak nije mogla zamijeniti stvarnu "revoluciju odozdo" koja je u drugim zapadnim zemljama Evrope mnogo radikalnije očistila ancien régime za uspješan razvoj novih građanskih demokratskih institucija i odnosa. Ta unutrašnja proturječnost, a Bismarck je nije dokinuo nego još i učvrstio, priječila je Njemačku da postane moderna demokratska zemlja sve do druge polovine ovoga našeg dvadesetog stoljeća.

Glavni akteri toga značajnog čina za njemačku historiju, a po posljedicama i za evropsku, bili su njemački (posebno pruski) vojni i aristokratski krugovi pod čvrstim Bismarckovim pragmatičkim vodstvom. Ali, upravo su zbog toga mnoge pukotine u toj zgradi tokom nacionalne euforije bile prikrivene: protesti nacionalnih manjina (Poljaka, Danaca, Elzašana), osjećanja katolika te revolucionarne težnje radničkog pokreta, koji je u kratkotrajnoj Pariškoj komuni već dramatično izrazio osnovne historijske suprotnosti buržoaskoga društva.

Iako je Njemačka već postala parlamentarna država s općim i tajnim pravom glasa, zapovjedništvo je nad vojskom imao monarh i šefovi vojnog kabineta, tako da je vojska bila izvan utjecaja parlamenta. Vodeću su ulogu u politici mogle imati ponajprije one partije koje su bile suglasne s političkom strukturom carstva i koje su reprezentirale one društvene slojeve iz kojih se regrutiralo visoko činovništvo i vojno vodstvo. A to su bile konzervativne partije i nacionalni liberali. Socijaldemokrati, lijevi liberali, pa donekle i centrum, bili su tretirani kao "Reichsfeinde" (neprijatelji carstva) ali nisu bili zabranjeni. Veliki je dio inteligencije pripadao nacionalnim i lijevim liberalima, koji su također bili podijeljeni u nekoliko partija.

Dok su nacionalni liberali u potpunosti zastupali prusku hegemoniju u Njemačkoj, i bili za jaku militarističku silu, germanizaciju poljske i danske manjine, lijevi liberali su zastupali parlamentarnu monarhiju po engleskom uzoru, te društvene i ekonomske slobode. Na prijelazu

stoljeća čak su promijenili i negativan stav prema socijaldemokraciji, ali ne i socijalizmu.

Za ovo je razdoblje potrebno ukratko navesti dva važna događaja koji su utjecali na duhovnu i političku atmosferu Njemačke: prvi je bio tzv. "Kulturkampf", koji je trajao od 1871. do 1876, a drugi je bio zabrana socijalističke partije, nakon što je parlament izglasao "Sozialistengesetz" 1878. godine i traje do 1890.

Nacionalno ujedinjenje Njemačke, kao i Italije u isto vrijeme, duhovno i politički nošeno liberalizmom, odigralo se u vrijeme određenih procesa u Katoličkoj crkvi koji su učvršćivali hijerarhijsku vlast u njoj. Pod upravom pape Pija IX. razračunavanje s liberalizmom unutar crkvenih redova kulminiralo je u enciklici "Quanta cura", u "Syllabus errorum" (1864) i Vatikanskom koncilu 1869/70. "Syllabus errorum" je odbacivao politički, kulturni i privredni liberalizam, a Vatikanski koncil je donio odluku o papinoj nepogrešivosti kada ex cathedra izriče sudove o vjeri i ćudoređu, kao i primat pape nad biskupima. Iako koncil nije donio ništa radikalno novog, ipak su ovi zaključci izazvali u liberalnim laičkim i crkvenim krugovima, kao i kod protestanata, veliku uzbunu, jer su držali da je to bio izazov novoj nacionalnoj državi i modernom vremenu. Tako započinje borba liberala protiv Katoličke crkve, a i izvjestan je broj katoličkih biskupa i svećenika također bio protiv zaključaka koncila (tzv. starokatolici).

Bismarck je držao da su sva ta pitanja oko Syllabusa i koncila uglavnom unutrašnja pitanja Crkve. Ali, kada su crkvene vlasti počele oduzimati pravo bogosluženja nekim svećenicima koji se nisu slagali s navedenim odlukama, pa čak i neke ekskomunicirali, dolazi do intervencije i pruske vlade. Razlog je bio taj što su neki od tih kažnjenih svećenika bili i državni službenici, a crkvene su vlasti zahtijevale njihovo odstranjenje iz državne službe. Pruska vlada je držala da je to zadiranje u vrhovna prava države i oštro reagirala ne samo zadržavanjem tih starokatoličkih profesora, kateheta i vojnih svećenika u službi, nego je započela i s represalijama prema onim biskupima koji su ustrajali na navedenim zahtjevima. Zbog još nekih drugih razloga s obzirom na ponašanje Katoličke crkve (npr. bogosluženje i nastava na narodnom jeziku u poljskim krajevima, a Bismarck je zahtijevao da se to obavlja na njemačkom jeziku), Bismarck je odlučio ponovno urediti odnos između države i Crkve i provesti njihovo još jače razgraničenje. To se ticalo ne samo Katoličke, nego i ostalih crkava u Pruskoj. Bismarcku je bilo stalo do autonomije države i politike nasuprot svakomu vjerskom utjecaju. Kao odlučan i samosvjesni političar želio je biti odgovoran samo svojoj savjesti, a nikakvoj duhovnoj sili. Bismarck je u tom zaoštravanju i borbi s Katoličkom crkvom prvo dokinuo katolički odjel u pruskom minis-

tarstvu kulture (8. 7. 1871), nadalje donosi zakon o školskoj inspekciji (Schulaufsichtsgesetz, 11. 3. 1872.) kojim je sve komunalne i privatne škole podvrgao državnom nadzoru. Daljnji pokušaj da uspostavi državni nadzor i nad Crkvom, dovodi Bismarcka u sukob i sa starokatolicima i centrumom u parlamentu koji je bio u velikoj mjeri konzervativan, ali inače vjeran carstvu. Bismarck je na kraju imao oslonac samo u liberalima, što je samo pooštrilo "Kulturkampf", jer je tada došlo i do suprotstavljanja katolika i slobodoumnijih liberala, čiji pogled na svijet nije bio opterećen kršćanskim dogmama.

Borba se zaoštravala i daljnjim zakonima, kao zakonom o zabrani jezuitskog reda (1872) u Bavarskoj, uvođenjem obligatnoga civilnog braka (1874), zakonom o ekspatrijaciji (1874) kojim je pruska vlada mogla duhovnim osobama ograničiti boravak u određenim mjestima, pa ih i prognati izvan zemlje itd. Navedimo samo da su na temelju kaznenoga zakona 1876. godine svi pruski biskupi bili uhapšeni ili prognani izvan zemlje, a gotovo je četvrtina katoličkih župa bila nepopunjena. Cilj ipak nije bio postignut. Papa Pio IX. je 1875. godine proglasio sve pruske crkvene zakone nevažećim i zaprijetio crkvenim prokletstvom onima koji su ih slijedili. Katoličko je stanovništvo pasivnim otporom podržavalo svećenstvo, centrum je kod izbora za parlament 1874. godine udvostručio glasove, pa kad Bismarck nije dobio pomoć od susjednih država (Italije, Belgije, Austrije), doživio je s liberalima neugodan poraz.

Katolici su izašli iz ove borbe ojačani, pa su krajem stoljeća pokušali snažnije utjecati na slobodno javno mnijenje, slobodu znanosti i umjetnosti. Ali takvi ultramontanski i konzervativni potezi nisu mogli u Njemačkoj više imati uspjeha. Možemo zamisliti kakvo je bilo reagiranje njemačkih liberalnih profesora filozofije kada je npr. Otto Wilmann u svom djelu *Geschichte des Idealismus* (1897) pokušao, na osnovama filozofije Tome Akvinskog, cijeli razvoj moderne filozofije degradirati kao neodrživi "nominalizam", Spinozu i Kanta proglasio "sofistima" i "krivotvoriteljima", a Kanta i rušiteljem vjere, običaja i znanosti. Bilo je još mnogo drugih prilika kada su se svom oštrinom ukrstili katolički i protestantski, a jednako tako teološki i filozofski mačevi, pri čemu su, naročito građanski liberalni intelektualci, a tada već i mnogi socijalisti, zdušno branili slobodu znanstvenoga i filozofskog mišljenja i istraživanja. Treba pri tome naglasiti da su tada na katedrama humanističkih i društvenih znanosti dominirali predstavnici njemačkoga građanstva koji su u potpunosti nastavljali na idealističke njemačke tradicije i idealizam smatrali jedinom filozofijom dostojnom ljudske svijesti i savjesti. Vidjet ćemo poslije da oni nisu imali više snage za radikalnije prevrate u filozofskom načinu mišljenja. Građanstvo je svoj akme doživjelo u

svomu klasičnom idealizmu koji je ponosno započeo s Kantom, a završio Hegelovim univerzalizmom. Drugi je radikalni proboj Njemačka doživjela u Marxovoj filozofiji prakse i historijskom materijalizmu, a Marx je već bio vjesnik budućega svijeta koji je nastajao u krilu građanskog. Od njemačke akademske filozofije moglo se dakle prvenstveno očekivati razne varijante idealizma razrađivane poznatom njemačkom temeljitošću.

Materijalističke ili panteističke filozofske pozicije zastupali su rijetki pojedinci iz građanskih redova, kao i neki predstavnici prirodnih znanosti. Tek u osamdesetim i devedesetim godinama, Marxove i Engelsove historijsko-materijalističke pozicije počinju usvajati neki socijalistički orijentirani intelektualci. Bio je to rezultat sve snažnijeg razvoja radničkog pokreta nakon ujedinjenja u Gothi 1875. godine, ponovnog objavljivanja Marxovih i Engelsovih radova, a naročito odjeka Engelsove polemike s Dühringom i Engelsovih djela koja je napisao od te polemike u drugoj polovini sedamdesetih godina (Anti-Dühring) pa do svoje smrti 1895. godine.

U isto vrijeme socijalističke ideje prihvaćaju i neki filozofi i profesori koji su počeli socijalizam povezivati s etičkim načelima ljudske ravnopravnosti i solidarnosti. U zastupanju “etičkog socijalizma” osobito su se istakli predstavnici marburške škole neokantovstva (H. Cohen, P. Natorp, K. Vorländer, F. Staudinger). Druga se reformistička struja formirala također u to vrijeme, a bila je prozvana “katedersocialistima”; smatrala je da socijalno pitanje postaje sve više primarno u razvoju modernog društva i da je potrebna jaka intervencija države da bi se ta pitanja uspješno mogla rješavati. Bili su to dakle izraziti predstavnici “državnog socijalizma” koji su odbacivali koncepciju klasne borbe i revolucije (G. Schmoller, A. Wagner, L. Brentano).

Građanska inteligencija je bila uglavnom, osim kako vidimo rijetkih izuzetaka, negativno nastrojena prema socijaldemokraciji i socijalizmu. To je olakšalo Bismarcku nakanu da zaustavi nalet radničke opozicije, te 1878. uspijeva da parlament odobri njegov zakon protiv socijalista (Sozialistengesetz), čime završava liberalna era u Njemačkoj. Takvo držanje nacionalnih liberala dovodi do njihova rascjepa i nazadovanja u osamdesetim godinama. Ubrzo je došlo i do raskida Bismarcka s nacionalnim liberalima, ponajprije zbog njegove ekonomske politike. Nasuprot slobodne trgovine Bismarck sve više počinje zastupati ekonomski protekcionizam, ali i “staatliche Sozialpolitik” (državnu socijalnu politiku) koju liberali po tradiciji ne prihvaćaju. Iz toga se jasno vidi da “socijalna država”, koja se postupno razvija u 20. st., nije bila buržoaska ideja i projekt.

Kao i “Kulturkampf” protiv katolika, tako je i borba protiv socijalista bila neuspješna, te parlament 1890. godine više ne obnavlja taj za-

kon. Iste godine nakon prestanka zakona protiv socijalista, na partijskom kongresu u Halleu, Socijalistička radnička partija Njemačke mijenja ime u "Sozialdemokratische Partei Deutschlands", što je i danas ime za njemačku socijaldemokratsku partiju. Godinu dana poslije (1891), na partijskom kongresu u Erfurtu, donesen je i novi program partije tzv. *Erfurtski program*, čiji je teoretski dio napisao K. Kautsky, a praktički E. Bernstein. Pobjeda Marxovih i Engelsovih ideja je u njemačkoj socijaldemokraciji bila potpuna, iako su se u interpretaciji marksizma veoma brzo pokazale često i duboke razlike među teoretičarima, a i prvacima pokreta. Ugled je njemačke socijaldemokracije sve više rastao ne samo u Njemačkoj nego i u svijetu. U Njemačkoj je partija dobila na izborima 1898. godine više od dva milijuna glasova i 56 zastupnika u parlamentu, a 1912. već imaju više od četiri milijuna glasača i 110 zastupnika.

Krajem stoljeća, još i za vrijeme posljednjega razdoblja Bismarckove vladavine, a Bismarck nakon sukoba s novim carem odlazi s političke pozornice 1890. godine, Njemačka čini zaokret, što iz ekonomskih a što iz nacionalističkih razloga, prema kolonijalizmu, politici svjetske sile. Krajem stoljeća svijet je već bio uglavnom podijeljen od glavnih evropskih država. Njegova se preraspodjela mogla provesti samo silom i međusobnim sukobom. Ubrzanje prema totalnom sukobu glavnih imperijalnih sila bilo je zato takvo, da je bilo očito kako svijet bezglavo juri prema dotad neviđenoj svjetskoj konflagraciji.

U takvim evropskim historijskim vrtlozima razvijaju se i djeluju dvije od najznačajnijih ličnosti njemačke kulture i filozofije.

Jacob Burckhardt i Friedrich Nietzsche

Švicarac *Jacob Christoph Burckhardt* (1818–1897) rodio se u Baselu iste godine kad i Karl Marx, kao četvrto dijete protestantskoga svećenika. Sretan obiteljski život narušila je rana smrt voljene mu majke (1830), što je na mladoga i senzibilnog Jacoba ostavilo trajno osjećanje prolaznosti i nesigurnosti svega zemaljskog, kako je i sam pisao, unatoč vedroga karaktera što ga je od nje naslijedio. Škole završava u Baselu i dobiva izvrstan temelj u klasičnim jezicima, a nakon apsolviranja Pädagogiuma 1836/37. gotovo jednogodišnji boravak u Neuenburgu otvorio mu je put u francuski misaoni svijet. U Baselu je po očevoj želji studirao teologiju četiri semestra, a zatim prelazi na studij historijskih znanosti. Godine 1839. prelazi u Berlin gdje studira do 1843, pohađajući posebno Rankeov seminar. Interesantno je da su oko 1840. u Berlinu studirale ili samo pohađale neka predavanja ličnosti koje su osta-

vile duboki trag u evropskoj filozofiji, znanosti i politici. Bili su to K. Marx, J. Burckhardt, F. Engels, S. Kierkegaard i M. Bakunjin.

Za vrijeme studija Burckhardt se već posebno interesira za umjetnost, te je ophođenje s F. Kuglerom mnogo značilo za određivanje njegova budućega duhovnog pravca. Nakon duljeg boravka u Parizu (1843), habilitira se 1844. godine na sveučilištu u Baselu kao docent za historiju, a 1845. postaje izvanredni profesor. Od 1846. provodi dvije godine na daljnjim proučavanjima u Berlinu i Italiji, iz kog vremena datiraju i prvi njegovi literarni radovi. Važan je bio prijelaz za profesora historije umjetnosti na Polytechnikumu u Zürichu gdje boravi od 1855. do 1858. godine, a nakon 1858. definitivno se vratio u Basel kao redoviti profesor. U Baselu predaje sve do 1893, odbijajući mnoge primamljive pozive na sveučilišta u Karlsruheu, Heidelbergu i Berlinu, kamo su ga pozvali da naslijedi Rankea.

Burckhardt, koji je bio povučena ličnost, s izrazitom kritičkom distancom prema tadašnjim zbivanjima u Evropi, a posebno u Njemačkoj, nije pripadao onim intelektualcima koji su se euforično zanosili ujedinjenjem Njemačke pod Bismarckovim i junkerskim žezlom. On je, kako ćemo vidjeti, naslućivao postojanje i one druge strane velikonjemačke medalje koja je u veoma kratkom vremenu i stvarno iskazala svoju militarističku i ekspanzionističku ćud. Zbog toga je radije ostao na rubnom dijelu tih velikih i sudbonosnih zbivanja, predavajući uporno i s ljubavlju ne samo svojim studentima nego i baselskim građanima o mnogovrsnim historijskim i povijesno umjetničkim temama. Tako je u dva maha na Sveučilištu predavao kolegij "O studiju historije" – u zimi 1868. i zimi 1870/71, dakle upravo u vrijeme ujedinjavanja Njemačke i u isto doba Italije. Upravo ova predavanja, koja su poslije, nakon njegove smrti, objavljena pod naslovom *Die weltgeschichtliche Betrachtungen,* ostala su izvanredni dokument temeljitoga poznavaoca historijskih zbivanja i tokova, profinjenog mislioca i veoma umnog promatrača.[341]

Bilo je sasvim razumljivo da je Burckhardt kao historičar bio, kao i njegov učitelj Ranke, a i Droysen i ostali historičari, protivnik filozofsko-historijskog deduktivizma i konstruktivizma. U četrdesetim godinama je, kako smo vidjeli, kritika hegelizma već bila provedena s različitih teorijskih pozicija. Burckhardt je, nadalje, bio pretežnije čovjek promatranja (Anschauung) i doživljaja, što je za razumijevanje umjetnosti sva-

341 Gotovo je suvišno napominjati da je Burckhardt autor svjetski poznatih djela, i do danas aktualnih i poticajnih, kao što su *Zeit Konstantins des Grossen* (1852), *Cicerone* (1855), *Kultur der Renaissance in Italien* (1860), *Geschichte der Renaissance* (1867), a iz ostavštine je publicirano djelo o grčkoj kulturnoj historiji. Ovo djelo o filozofskohistorijskim pitanjima bile su iscrpne bilješke za navedena predavanja, a objavio ih je njegov nećak J. Oeri tek 1905.

kako bitno, nego spekulativni filozof. Zato njegovo prije navedeno filozofskohistorijsko djelo, u prijevodu *Svjetskohistorijska razmatranja*, nema ni u kojem slučaju sintetički karakter, nego su umna i interesantna zapažanja i razmišljanja usredotočena na nekoliko velikih tema. Ono što također odlikuje Burckhardta jest njegovo nastavljanje na građanske humanističke tradicije 15. i 16. stoljeća kada je u Baselu, još početkom 16. stoljeća, veliki Erazmo Roterdamski, u distanci prema velikim silama, ispitivao i zastupao humane putove ljudske tolerancije boreći se protiv raznih oblika ljudske gluposti i predrasuda. I Burckhardt je u izvjesnoj povučenosti, nešto podalje od tadašnjih velikih historijskih sukoba i procesa, kritički promatrao rađanje novih evropskih sila, posebno Njemačke, i nije dijelio zanesenost mnogih svojih njemačkih kolega intelektualaca.

Prva svoja predavanja posvećuje, kako sam kaže, trima velikim potencijama: državi, religiji i kulturi. Ali, on odustaje od svake sistematizacije, on se ne poziva na "svjetsko-historijske ideje" i ne želi konstruirati nikakvu filozofiju historije, nego se zadovoljava zapažanjima i prerezima kroz historiju u što je moguće više pravaca. Filozofija historije je nastojala prodrijeti do općeg programa svjetskoga razvoja, ponajviše u veoma optimističkom smislu, kao što je to slučaj kod Hegela. "Ali mi nismo posvećeni u ciljeve vječne mudrosti i ne poznajemo ih. To smjelo anticipiranje jednog svjetskog plana vodi zabludama, jer polazi od krivih premisa."[342] Burckhardt kao humanist mnogo je više usmjeren ne samo na konkretno, nego mu je u središtu pažnje ono zbog čega se upravo i razmatra sva ta historijska problematika. To je sam čovjek. U tom pogledu on ima isto polazište kao oni kritičari Hegela koji su s novih, materijalističko-humanističkih pozicija proveli duboku kritiku Hegelova transcendentalnog idealizma i panlogizma, a to su bili Feuerbach i Marx. Tako je i za Burckhardta polazna točka jedino stalno i moguće središte "čovjek koji trpi, teži i djeluje, kakav je on i kakav je uvijek bio i bit će; zbog toga će naše promatranje u izvjesnom smislu biti patološko."[343]

Filozofi historije promatraju prošlo kao suprotnost i predstupanj prema nama kao razvijenijima; mi razmatramo, kaže Burckhardt, ono što se ponavlja, konstantno i tipično te se nećemo baviti problemima početaka niti učenjima o kraju historije. Svaki studij započinje počecima, samo ne historija. Ono što mislimo da su počeci – to su već razvijeni stadiji. Historija je stalno stvaranje zemaljskih životnih oblika, staleža, ustava, religija duboko povezanih s tim tvorevinama, društvenih

342 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1978, str. 5.

343 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 5-6.

običaja, pravnih gledanja itd. Ali duh ruje i radi dalje. Sasvim je razumljivo da se ti životni oblici opiru promjeni, ali ipak dolazi do loma, bilo revolucijama ili postupnim opadanjem i slabljenjem. Nasuprot takvim historijskim silama suvremeni individuum se osjeća nemoćan. Malo ih ima neku Arhimedovu točku izvan ovih zbivanja da bi stvari mogli "duhovno prevladati."[344]

Istinito i dobro je bitno vremenski obojeno i uvjetovano. I savjest također. Ali predanost vremenski uvjetovanom istinitom i dobrom, uz to još skopčana s opasnostima i žrtvama, to je nešto izvanredno. Lijepo je pak svijet za sebe, uzvišeno nad vremenima i mijenama. Homer i Fidija su još uvijek lijepi, dok istinito i dobro onoga vremena nisu više sasvim naši.[345]

Historija je inače nešto drugo nego priroda, koja pruža najviše savršenstvo organizma vrste i najveću ravnodušnost prema individuumu. Ona zapravo stvara neprijateljske organizme koji se, pri sličnoj organskoj savršenosti, međusobno istrebljuju u borbi za opstanak. "I ljudski rodovi u prirodnom stanju pripadaju još tu; njihova egzistencija je izgleda bila slična životinjskim organizacijama."[346]

---

344 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 8. S obzirom na problem historizma čiji je i Burckhardt zastupnik, H. Schnädelbach je u svom djelu o filozofiji historije nakon Hegela pisao: "Historizam (3) koji programatski sve statično čovjekova svijeta rastvara u nešto što se mijenja, dokida se kao sama pozicija, kada on konzekventno ide do kraja; on rastače tada tlo, na kojem sam stoji. Burckhardt pokušava da tome tako izbjegne, da on *ono* pokazuje, što se u historiji *mijenja:* supstrat historijskog. Da se njegov odnos prema onom 'što se ponavlja, konstantno, tipično' treba razumjeti kao strategija rješenja za spoznajnoteoretski temeljni problem historizma, pokazuje formuliranje u kojem on ono statično karakterizira kao ono 'što u nama odzvanja i razumije se'." (Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel, die Probleme des Historismus,* Freiburg/München 1974, str. 54-55)

345 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 11. Interesantno je da se slične a i gotovo iste misli javljaju i u razmišljanjima K. Marxa npr. o antičkoj umjetnosti kojoj se još uvijek divimo i koja ne zastarijeva. Marx je pisao da teškoća nije u tome da se razumije kako su grčka umjetnost i ep vezani za izvjesne oblike društvenog razvitka. "Teškoća je u tome da se razumije što nam oni još uvijek pružaju umjetničko uživanje i što u izvjesnom pogledu važe kao norma i nedostiživi uzor." Čovjek ne može postati dijete, ali se raduje naivnosti djeteta. Zbog čega dakle "historijsko djetinjstvo čovječanstva, gdje se ono najljepše rascvjetalo, ne bi značilo vječitu draž kao stupanj koji se više nikad neće vratiti?..." (K. Marx, *Osnove kritike političke ekonomije, Djela,* tom 19, Beograd 1979, str. 26) I u slučaju Burckhardta, jedan u velikoj mjeri nezavisan duh, iako u potpunosti građanski intelektualac, ako je dovoljno dubok i pronicljiv, susreće se u mnogim svojim gledanjima s nezavisnim i originalnim misliocem socijalističke provenijencije. Ovaj proces u konačnoj liniji vodi brisanju početnih socijalnih pozicija intelektualaca, kada i oni, barem najsnažniji i najumniji, više ne budu apologeti, pa ni branioci postojećega, nego samostalni pregaoci za istinom.

346 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 24-25.

Dok priroda stvara prema nekim pratipovima (kralješnjaci, beskralješnjaci itd.), kod naroda organizam nije toliko tip koliko je postupni proizvod; on je specifični narodni duh u svom postupnom razvitku. Zato svaka specijes prirode posjeduje u potpunosti sve ono što joj je potrebno za život, a svaki narod je nesavršen i nastoji se usavršiti. Vrste ostaju relativno nepromjenjive, bastardi izumiru ili su već od početka neplodni. U historijskom životu sve je puno bastarda, kao da oni bitno pripadaju za oplođenje u svrhu većih duhovnih procesa. Bit historije je promjena; u prirodi propast dolazi izvana (katastrofe i sl.): u historiji je uvijek pripremljena iznutra i tek tada može vanjski udarac svemu učiniti kraj.[347]

Prelazeći na problem triju potencija koje bitno određuju historijsko, Burckhardta ne interesira postanak države iako napominje da je za njihov postanak veoma vjerojatna sila koja je uvijek prius ili neki nasilni proces koji dovodi do stapanja kao što munja stapa više metala u jedan novi. Tako su se izgleda stopile u svrhu osvajanja tri dorske file kao i tri gotska plemena. O strahovitim krizama kod nastajanja države, o tome koliko je stajao taj prvobitni proces, još i danas se nazire u enormnim, apsolutnim povlasticama koje je zadržala. To nam izgleda kao samo po sebi razumljivo, a u stvari je prikriveno naslijeđe koje se šutke prenosi od pokoljenja na pokoljenje. Pri svemu tome se pokazuje – pomislimo samo na Louisa XIV, Napoleona ili revolucionarne narodne vlade – "*da je vlast po sebi zla (Schlosser)*, da bez obzira na bilo koju religiju, pravo na egoizam, koje se pojedincu odriče, državi se priznaje."[348]

Velike su države postojale da bi se postigli veliki vanjski ciljevi, da bi se održale i osigurale izvjesne kulture, koje bi inače propale, da bi se unaprijedilo pasivne dijelove stanovništva i izgradile velike kolektivne snage. Mala je država postojala da bi postojao komadić zemlje na ovom svijetu na kojemu su pripadnici te države u što je moguće većem broju stvarni građani, pri čemu grčki polisi u njihova bolja vremena i usprkos ropstvu ostaju u velikoj prednosti prema svim današnjim republikama.

Bez obzira na to kakvo je porijeklo države, političke organizacije jednog naroda, ona će pokazati svoju životnu sposobnost samo ako se pretvori iz nasilja u snagu. I dok god traje vanjski rast, svaka moć teži za potpunim zaokruženjem i dovršenjem i prema unutra i prema vani i ne priznaje nikakvo pravo slabijem. Ova sila ukida uvijek većinu ili sva preuzeta posebna prava i proteže moć na sve i svakoga, tobože u interesu općeg, s konačnom konzekvencijom u stavu l'état c'est moi. A pre-

347 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 25-26.

348 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 36.

ma vani se ova sila pokazuje u svomu najnaivnijem obliku u starim svjetskim monarhijama, gdje se osvajalo, porobljavalo, pljačkalo i palilo, i nakon toga trijumfiralo pred narodom s plijenom i robovima pri čemu je, kao u Tebi ili Ninivi, vladar izgledao narodu kao od boga ljubljeni kralj. I tako je to bivalo sve dok nije nastala neka nova svjetska monarhija.

S obzirom na svoju unutrašnju ulogu država nije nastala abdikacijom individualnih egoizama, nego je ona ta abdikacija, ona je njihovo izjednačenje, tako da u najvećoj mjeri mnogi interesi i egoizmi trajno u tome nalaze svoj račun i na kraju svoje postojanje potpuno isprepleću s njezinim postojanjem.

Potpuno je izopačeno i filozofsko-birokratska nadmenost kad država hoće izravno ostvariti ćudoredno, što jedino može i smije samo društvo. Ostvarenje ćudorednog na Zemlji moralo je hiljadu puta propasti zbog unutrašnje nedostatnosti i nesavršenosti ljudske prirode, posebno i onih najboljih. "Ćudoredno (das Sittliche) ima bitno drugi forum nego što je država; već je enormno mnogo da ona održi konvencionalno pravo. Ona će ponajprije ostati zdrava, ako ostane svjesna svoje prirode (možda čak svoga bitnog porijekla)."[349]

Burckhardt je mislio da država mora biti partijski neutralna, da mora stajati iznad partija da bi mogla sprečavati jače sukobe samih građana, iako mu je također bilo jasno da se svaka partija želi dokopati države i prikazati se zastupnikom općeg. Burckhardt nije dovoljno uviđao da je država ipak u biti izraz određenih klasnih snaga i suprotnosti i da je funkcija koju bi joj želio namrijeti moguća, barem dosad, samo u izuzetnim prilikama klasne izjednačenosti i ravnoteže.

Prelazeći na problem druge velike potencije – religiju, Burckhardt je mislio da su "religije izraz vječne i nerazrušive metafizičke potrebe ljudske prirode"[350] i da je teško reći koji je proces bio veći: postanak države ili postanak neke religije. Pri tome, međutim, Burckhardt drži da metafizičke predispozicije i sudbine nisu jednake kod svih naroda te se drugačije mora razumjeti i ocijeniti ulogu religija koje su npr. kod crnačkih rasa mnogo manje važne za nastajanje duhovnog nego što je njihova država za početke države uopće. "Jer ti su narodi od početka plijen nekog vječnog straha; njihove religije nam ne pružaju niti mjerilo za početke oslobađanja duhovnog, jer duh tamo zapravo nikada nije sklon spontanom oslobađanju."[351] Ali i kod viših kulturnih naroda nalazimo

349 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 38. I ovdje je oštrica protiv Hegelove koncepcije o državi kao stvarnosti i ostvarenju ćudoredne ideje.

350 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 39.

351 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 40.

veoma veliku skalu obožavanja, često povezanih raznim orgijastičkim i bakhantskim ceremonijama i opsjednutostima bogom pa do najčišćeg obožavanja i predanosti. Jednako je tako velika razlika među narodima s obzirom na odnos religije i ćudoređa.

Inače Burckhardt misli da je pravilnije govoriti o nekoj prvobitnoj metafizičkoj potrebi, a ne svijesti o bogu. "Pravilnije je od pretpostavke jedne prvobitne svijesti o bogu svakako pretpostavka jedne duge, nesvjesne metafizičke potrebe. Neki veliki ili strašni moment ili neki čovjek sposoban za osnivača religije dovodi to do svijesti; to, što u darovitijim plemskim drugovima svakako već živi prikriveno, nalazi svoj izraz; proces se može kod novog miješanja ili odvajanja naroda ponoviti."[352] Dotičući se problema svjetskih i nacionalnih religija, Burckhardt napominje da su svjetske religije, budizam, kršćanstvo i islam, dovodile do najvećih historijskih kriza jer su od početka znale da su svjetske religije, i to su htjele i biti. Zato su i upotrebljavale i krajnja sredstva protiv onih koji im se nisu pokoravali.

To se može pokazati u ponašanju predstavnika zendreligija, islama, kao i kršćanstva. Kršćanstvo je npr. već od 4. stoljeća zahtijevalo da duša i savjest pojedinca pripada samo njoj. Ista ta religija čija je pobjeda bila trijumf savjesti nad silom, sada navaljuje na savjest istim sredstvima sile, mačem i vatrom. "S beskonačnom brigom za dušu pojedinca, crkva mu dopušta samo izbor između njene dogme (njenih silogizama) i lomače. Njena grozna pretpostavka je, da čovjek mora imati pravo nad mišljenjima sebi ravnih."[353] Od crkvenih otaca je već Augustin bio za krvave progone donatista, a da ne govorimo o toliko brojnim progonima raznih hereza, pri čemu je dolazilo do potpunoga fizičkog uništavanja, kao što je bio slučaj s albigenzima. A nemeza je bila u tome što je Crkva sve više postajala policijska institucija.

Prelazeći na problem kulture Burckhardt je definira kao "cijeli zbir onog razvoja duha, koji je spontano nastao i ne polaže pravo na univerzalno ili prisilno važenje."[354] Ona stalno djeluje tako da modificira i rastvara obje stabilne ustanove života, osim u onim slučajevima kada su je one u potpunosti podvrgle sebi i ograničile je svojim ciljevima i svrhama. Na čelu kulture stoji jedno duhovno čudo – jezici, čije je porijeklo u duši čovjekovoj. Jezici su najneposrednije i u najvišoj mjeri specifično objavljivanje duha naroda, njegova idealna slika i najtrajniji materijal u koji narodi polažu supstanciju svoga duhovnog života, naročito u riječima velikih pjesnika i mislilaca.

352 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 42.

353 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 54.

354 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 57.

Citirajući Lasaulxovo mišljenje o redoslijedu razvoja kulture, pri čemu su na prvom mjestu razne materijalne djelatnosti od obrade metala, uzgoja stoke, zemljoradnje do trgovine i raznih oblika obrta iz kojih tek nastaju umjetnosti i na kraju znanost, Burckhardt navodi da je točno da jedne djelatnosti nastaju iz materijalnih, a druge iz duhovnih potreba. Ali je ipak njihova veza veoma uska i stvari se ne mogu jednostavno odvajati. "Kod sveg materijalnog djelanja koje se vrši samostalnom revnošću nastaje jedan, iako često samo mali, duhovni višak."[355] A taj duhovni višak služi onome koji stvara kao ukras, kao najviše vanjsko savršenstvo, kao što je npr. slučaj kod oružja i oruđa u Homera. Ili postaje svjesni duh, refleksija, usporedba – umjetničko djelo; i prije nego što je čovjek svjestan toga, u njemu se rađa sasvim nova potreba, drukčija nego što je ona kada je rad započeo, te ona i dalje grabi i djeluje. "U čovjeku uopće nije nikada djelatna isključivo samo jedna strana, nego uvijek cjelina, iako su pojedine strane iste, samo slabije, nesvjesne."[356]

Te stvari se ne mogu toliko procjenjivati prema ovoj beskonačnoj podjeli rada i specijalizaciji, nego prema slici vremena kada je sve bilo bliže jedno drugome. Jednako tako nije nužno za nastajanje svakoga duhovnog proizvoda pronalaziti materijalni poticaj kao osnovu, iako se na kraju može i ona pronaći. Kada je duh jednom postao svjestan sama sebe, izgrađuje on iz sebe sama svoj vlastiti svijet.

Najizvanrednije su svakako umjetnosti, jer umjetnost postoji u velikoj mjeri zbog same sebe. Za razliku od znanosti, koje su velike skupljačice i sređivačice onoga što postoji i bez njih (zakoni itd.), umjetnost nema posla s onim što postoji i bez nje, nego ima zadatak da "prikaže jedan viši život, koji bez nje ne bi postojao."[357] Umjetnost počiva na tajnovitim treperenjima duše i ono što tada nastaje nije više individualno i vremenito, nego simbolički značajno i neprolazno. Iz svijeta, vremena i prirode pribiru umjetnost i poezija općevaljane, općerazumljive slike koje su jedino ono što je zemaljski postojano, zemaljski besmrtno, jedan jezik za sve nacije. "One su time najveći eksponent dane epohe, isto tako kao i filozofija."[358] Izvanjski gledano, djela umjetnosti su podvr-

355 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 59. Burckhardt na više mjesta citira u to vrijeme objavljenu filozofiju historije Ernsta Lasaulxa (1805–1861), koji je bio profesor filozofije u Würzburgu od 1835, a od 1844. i estetike u Münchenu. God. 1848. je kao katolik bio izabran u nacionalnu skupštinu. Filozofskohistorijsko djelo koje Burckhardt citira ima naslov *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (1856). Pridavao je veliko značenje geografskim faktorima u razvoju čovječanstva.

356 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 60.

357 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 61.

358 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 61.

gnuta sudbini svega zemaljskog, ali dovoljno od toga živi dalje da bi i krajnje milenije oslobodile, oduševile i duhovno ujedinile.

Što se tiče odnosa kulture i ćudorednosti, optužbe za nasilnost, grozote, nevjernost itd. barbara pogrešne su. To se procjenjuje prema stupnju vanjskog sekuriteta života bez kojeg mi ne možemo više egzistirati. Ali čim on nestane, kao u ratu, sve se te strahote ponovno javljaju. Niti su duša niti mozak naročito porasli, sposobnosti su već dugo bile kompletne. Zato je naša pretpostavka da živimo u razdoblju moralnog napretka veoma smiješna. "Ćudorednost kao potencija ne stoji ništa više i nije prisutna u bogatijoj mjeri nego u takozvanim sirovim vremenima."[359] I samo povećanje intelektualnog razvitka nije nesumnjivo, jer bi se s razvojem kulture podjele rada, mogla svijest pojedinaca sve više sužavati. U znanosti se već počinje od specijalnih istraživanja pojedinih činjenica potamnjivati opći pregled stvari.

Odnos i prepirku između historije i poezije riješio je već Schopenhauer. Poezija pridonosi više za spoznaju biti čovječanstva, što je već ustvrdio Aristotel. Historija mora biti zahvalna poeziji za spoznaju biti čovječanstva, a zatim za bogate obavijesti. "Poezija je za historijsko promatranje slika uvijek vječnog u narodima i k tome poučna sa svih strana i iznad toga često jedino što ostaje ili najbolje što ostaje."[360] Poezija je prije svega od najvećeg značenja za religiju. Himne slave ne samo bogove, nego ukazuju na određeni stupanj kulta, na određenu razvijenost svećenstva, bez obzira na to imamo li na umu himne Arijaca na Indu ili psalme i himne staroga i srednjovjekovnoga kršćanstva.

Poezija je zapravo i sama najstarija povijest. Cijeli mitos naroda doznajemo iz poezije; nadalje, kao didaktička poezija sadržava etiku, a himne, kako rekosmo, slave religiju. Lirika neposredno pokazuje što je ljudima u određenom razdoblju bilo veliko, vrijedno ili strašno. Jednako tako atička drama baca snopove svjetla na cijeli atički i grčki život. Tako možemo govoriti o iskazivanju historije kroz umjetnost. U likovnim umjetnostima to dolazi naročito do izražaja u građevno-monumentalnom, koje je namjerni izraz moći, bez obzira na to je li državne ili religiozne. "Umjetnost je u religioznim, monumentalnim, naivnim vremenima neizbježan oblik svega onoga što je za čovjeka sveto ili moćno, i tako se izražava i u *skulpturi* i *slikarstvu* prije svega religija, i to ponajprije u tipovima, pri čemu Egipćani, orijentalci, Grci, srednji vijek i novija umjetnost prikazuju božansko ili barem sveto uvijek u njima primjerenom obliku jednog uzvišenog čovječanstva, i drugo u historijama, pri čemu umjetnost nastaje u svrhu izdvajanja riječi u pripovijeda-

359 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 66.

360 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 69-70.

nju mita, svete povijesti i legende. To su njene najveće, trajne, neiscrpne zadaće, na kojima se njena mjera uopće izgrađuje, gdje ona upoznaje što može."[361]

Nakon ovih razmatranja triju potencija, Burckhardt posvećuje sljedeće, treće, poglavlje problemima međusobne uvjetovanosti kulture od države, i religije, uvjetovanosti države od religije i kulture i konačno religije od kulture i države. I ovdje ćemo morati izostaviti mnoge Burckhardtove interesantne i znalačke ekskurzije kroz historijska zbivanja, koja upravo kod Burckhardta često dobivaju nova osvjetljenja, i zadržati se uglavnom na osnovnim tezama.

Već na početku ovoga poglavlja Burckhardt konstatira da je historija najneznanstvenija od svih znanosti, samo što ona ipak prenosi, predaje mnogo toga što je vrijedno znanja. Ona nema zadatak da daje stroga pojmovna određenja. To je stvar logike. Kod historije je sve u prelazima i pomiješanosti, njezini su pojmovi otvoreni i nimalo statični. Filozofski i historijski pojmovi su bitno različiti i različitog porijekla. Ovi prvi moraju biti čvrsti i zatvoreni koliko god je to moguće, a drugi što više tečni i otvoreni.

Kad je o državi riječ, svećenici i ratnici su, smatra Burckhardt, sigurno već postojali kod njezina nastanka, dok su se druge kaste izgleda razvile kasnije. Ukratko razmatra njezinu historiju od egipatske države, koja je u jednoj kasti sjedinila cijelu političku i znanstvenu moć, s umjetnošću, koja je uvijek monumentalna kada je inaugurirana od moći, pa do azijskih despocija i prelaska u slobodan polis koji ima svoje prethodnike u feničkim gradovima. Bez obzira na mnoge unutrašnje brutalnosti, rascjepe, progonstva međusobno zaraćenih kasta i staleža, ipak je "sjaj slave i obrazovanja pretegao na kraju sve. Samo su u jednoj *grčkoj* državi sve snage oslobođenog individuuma dosegle onu napetost i vibriranje, koje su posvuda omogućile da se postigne najviše."[362]

Rim je prije svega spasio sve kulture staroga svijeta ukoliko su još postojale i ako ih je bilo moguće spasiti. "Bez rimske svjetske monarhije ne bi bilo nikakva kontinuiteta obrazovanja."[363] Velika sreća za svjetsku kulturu je bio filhelenizam, koji je u Rimu vladao, i njemu moramo zahvaliti na kontinuitetu duhovne predaje.

Prelazeći ukratko na srednjovjekovno razdoblje seobe naroda i stvaranja novih socijalnih tvorevina, pri čemu je bilo značajno nastanak klera i novog plemstva, Burckhardt naročito ističe razvoj građanstva i nastanak novih gradova koji su, nakon propasti Rimskog Carstva, opet

361 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 79.

362 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 88-89.

363 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 90.

zastupali sve grane kulture, a od 12. stoljeća su hijerarsima oduzeli čak i umjetnost. Jer, velika djela kasnog srednjeg vijeka stvorena su od građana. Uskoro se emancipirala i znanost od crkve, prvo u Italiji, tako da je došlo vrijeme kada su male države, komune, zastupale svekoliku kulturu, dok je obrazovni svijet plemstva i klera postajao sve slabiji.

U kasnijem razvoju velikih centraliziranih država najranije dovršenje moderne države s jakom moći prisile i vlasti nad svim granama kulture, nalazimo kod Louisa XIV. i njegovih oponašatelja. To je razdoblje centralizma, podržavljenja i sve se očekuje od države, a to ubija inicijativu. A moć je, kako to više puta Burckhardt ponavlja, po sebi zla, požuda u sebi neispunjena i zato u sebi nesretna i mora druge učiniti nesretnima.

S obzirom na uvjetovanost kulture od strane religije ponajprije treba naglasiti velike pretenzije koje religije imaju u pitanju postanka kulture. Religija je svakako pretpostavka svake kulture i može se čak poklopiti, izjednačiti s jedino postojećom kulturom. "One doduše odgovaraju dvjema bitno različitim potrebama, metafizičkoj i duhovno-materijalnoj. Ali u stvarnosti jedna povlači drugu za sobom i podčinjava je."[364] Svaka bi religija željela, ako je ikako moguće, podčiniti i državu i kulturu i društvo izgraditi na svojim osnovama. Njihovi predstavnici, njihova hijerarhija, rado bi zamijenila svaku drugu vlast. I kad bi tako vjera postala tradicija i kad bi se petrificirala, kulturi više ne bi bilo spasa i kad bi se htjela dalje razvijati. Tako je npr. kršćanstvo započelo ne tako da samo prožme rimsku kulturu, nego da je nadomjesti. U 4. stoljeću prevladava Crkva arijanski rascjep, i od Teodozija su imperij i ortodoksija sinonimi. Crkveno jedinstvo postaje nadmoćno državnom jedinstvu i Crkva potiskuje gotovo svu drugu literaturu. Askeza daje pečat cijelom vanjskom životu, sve hrli u samostane. Crkva i barbari vode jedini riječ, hijerarsi su najmoćnije osobe, a kult i prepirke oko dogmi postaju glavno zanimanje čak i u narodu. Ipak je pri svemu tome kultura imala neizrecivu sreću što barem na zapadu Crkva i država ipak nisu postale jedno i što su barbari uspostavili svjetska, isprva ponajviše arijanska carstva.[365]

U daljnjem razmatranju uvjetovanosti kulture od strane religije Burckhardt pokazuje kako se iz religije prvo odvaja poezija, zatim znanost i na kraju likovne umjetnosti i muzika, da bi zatim prešao na analizu uvjetovanosti države od strane religije. Kod nastanka države religije su veoma prisutne i stoga uvijek imaju trajni utjecaj na razvoj države. Kroz to prožimanje i prepletanje može se razumjeti i nastanak svetog prava koje je od svećenstva učvršćivano. Nesreća je kod svega

364 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 98.

365 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 98-100.

toga bila, ako čak i nije dolazilo do dvostruke zloupotrebe u toj vezi države i religije, da se kočilo sve što je individualno. Svaki raskid s postojećim bio je sakrilegij i kažnjavan najstrožim kaznama. Ipak je i to stanje imalo i svoje svijetle strane. U tim vremenima, kada se kočilo sve što je individualno, moglo je doći državnom i svećeničkom moći i do ostvarivanja značajnih djela, kao i do mnogih znanja, a to je moglo povećati patos i ponos naroda u odnosu prema drugim narodima. Narodi "svetoga prava" ostavili su iza sebe snažan trag, te je veoma važno da se izučava kako je u tom slučaju individualitet pojedinca bio sapet i samo je cjelina bila individualna. "Sveto pravo pripada u najvišem smislu sudbini *onih* naroda, koji su mu ikad služili. Za slobodu oni više nikad ne vrijede; ropstvo ranijih generacija djeluje u krvi sve do danas."[366]

Pokazujući povezanost i dominantni utjecaj religije u istočnim teokracijama, Burckhardt pokazuje kako je situacija u grčkom i rimskom svijetu, u razdoblju njihove najviše razvijenosti, bila posve drugačija. Kod njih je religija bila bitno uvjetovana od države. Tu su postojale državne i kulturne religije, a bogovi su bili bogovi države i kulture, a ne država kao božja država, pa zato nije bilo ni hijerarhija. Sve se to kasnije s kršćanskim imperijem preokrenulo i može se reći da je "to najveći preokret koji se ikad zbio."[367] Otada se država prožimlje religijom, te se metafizička sfera miješa u politiku, ratove itd. Burckhardt, nastavljajući dijelom na humanističko-prosvjetiteljsku kritiku Crkve, jasno i odlučno konstatira kako su kršćanska religija i Crkva kroz vjekove bili bezobzirna reakcija protiv pravog duha vremena i u tom smislu stvarna policija. S posjedom je u isto vrijeme na hiljade načina bila povezana s moći, s vlašću. Sve se to tako beskrupulozno provodilo da je uopće pitanje jesu li oni i predstavljali religiju. "Crkva", navodi Burckhardt, "doduše ne voli ni jednu državu, ali se priklanja onoj koja je najspremnija i najsposobnija da za nju vrši progone."[368]

Tako je Crkva protiv modernoga političkog duha naroda, kao što je bio slučaj u Francuskoj revoluciji. Ona negira narodni suverenitet i proklamira božansko pravo vlasti. Ona nije demokratska nego bitno aristokratska i monarhijska. "Ona provodi toleranciju, gdje i ukoliko to mora. Ona do krajnosti progoni svaki za nju sumnjivi duhovni pokret."[369] Problem je našeg vremena odvajanje države i Crkve. Jedno od najjačih uvjerenja današnjice jest da razlike u religioznim shvaćanjima ne mogu biti razlogom razlika u građanskim pravima.

366 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 107.
367 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 112.
368 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 117.
369 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 118.

S obzirom na odnos države i kulture Burckhardt smatra da je država u svom ranijem razdoblju, osobito povezana s religijom, bila uvjetujući dio. Ali s razvojem polisa u staroj Grčkoj, a ponajprije u njihovim kolonijama, od početka je kultura (trgovina, obrt, slobodna filozofija itd.) bila određujuća. Dapače, nastanak se demokracije može također shvatiti kao nadvladavanje države od strane kulture. Postanak i razvoj jednakopravnih građana, posebno kod Jonjana, omogućio je izvanredan razvoj individualnog. Kakva je sve neizmjerna historijska spoznaja proistekla iz jedne Atene! Filozofija, nastala u raznim grčkim plemenima, u Ateni je došla do najvišeg izraza; Homer je u Ateni dobio svoj završni oblik, a grčka drama, kao najviše objektiviranje duhovnog u osjetilno postojećem i dinamičkom, gotovo je isključivo djelo Atene. Njoj se jedino može staviti uz bok renesansna Firenza.

Burckhardt posebno naglašava značenje prosvjetiteljstva u 18. st. nakon kojega, kao i nakon Francuske revolucije, započinje moderna kultura. Država u 18. stoljeću, iako je prividno bila ista kao prije, bila je već potamnjena od ljudi koji nisu samo diskutirali o dnevnim zbivanjima, nego su kao filozofi vladali svijetom. Navodeći ulogu Voltairea i Rousseaua, Burckhardt drži da je *Contrat social* ovoga drugog bio važniji događaj nego sedmogodišnji rat. "Prije svega dolazi država pod najjaču vladavinu refleksije, filozofske apstrakcije: javlja se ideja narodnog suvereniteta, te navodi mišljenje svoga učitelja Rankea da ne postoji ni jedna politička ideja posljednjih stoljeća koja bi imala takvu djelotvornost kao ova. Djelovanje ideja francuske revolucije je izvanredno jako i u političkom i u socijalnom smislu. Konstitucionalne, radikalno socijalne težnje uz pomoć opće ravnopravnosti postaju preko štampe javno dobro; znanosti o državi postaju opće dobro, a statistika i nacionalna ekonomija arsenal iz kojeg svatko uzima oružje koje je odgovaralo njegovoj prirodi. A uz sve to još uvijek postoje dinastije, birokracija i militarizam s odlučnošću da same naprave svoj program i da ne dozvole da im se diktira. Iz svega toga nastaje velika kriza pojma države, u kojoj mi živimo."[370]

Raspravljajući o uvjetovanosti religije od strane države Burckhardt se najviše zadržava na problemu i historiji kršćanstva. Jer Grci i Rimljani, bez obzira na to kakva je bila njihova religioznost, bili su laički svijet. U svoja najrazvijenija vremena nisu znali što je svećenstvo i, bez obzira na razne ceremonije, nisu imali nikakvu pismenu objavu ili zakone koji bi religiju stavljali iznad države i ostalog života.

Kod kršćanstva je opet interesantno da je ono religija trpljenja i kao takva, uz budizam, nije nimalo prikladna za povezanost s državom. A

370 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 134.

ipak je do toga došlo. Razlog tome je, prema Burckhardtovu mišljenju, što su kršćani 2. i 3. stoljeća bili ljudi antike, i to u doba jedinstvene države. I tako je državnost zavela Crkvu da se oblikuje i organizira prema njezinu uzoru. Kršćani su stvorili pod svaku cijenu novo društvo s *jednim* učenjem nasuprot svim drugima kao herezama te su svoje općine organizirali već bitno hijerarhijski. Mnogo toga je već tada bilo zemaljsko; neka se pomisli samo na Pavla iz Samosate i Euzebijeve optužbe. Svaki dodir religije sa zemaljskim svijetom djeluje na nju povratno, tako da je s vanjskim oblikovanjem vlasti uvijek povezano unutrašnje raspadanje, već i zbog toga što na čelo dolaze sasvim drugi ljudi nego u ecclesii pressa.

Iz te zaraženosti Crkve državom proizlazi prvo kriva i loša težnja za moći i umjesto da bude moralna sila u životu naroda, ona se politiziranjem pretvara i sama u državu. A sila je, kako je već spomenuto, sama po sebi zla. Druga posljedica je precjenjivanje jedinstva i njezina stalna borba protiv raznih hereza za koje znamo da su predstavljale najbolje od duha u tim vremenima. Koliko je hekatomba palo kao žrtva tom jedinstvu. "A ta fiksna ideja mogla je postići svoj puni razvitak jer je politizirana Crkva postala apsolutno pohlepna za vlašću."[371]

Razmatrajući daljnje odnose i uvjetovanosti Crkve i religije od strane države, Burckhardt se osvrće na taj odnos u razdoblju reformacije i protureformacije kada nastaje "savez između trona i oltara". Ali, dok principi mogu biti vječni, interesi su veoma promjenjivi, te je veoma upitno koliko dugo takav savez može trajati, kad se uglavnom i ipak zasniva na interesima. I koliko god Crkva bila konzervativna, "država u njoj ne vidi na duži rok nikakvu potporu, nego smetnju"[372].

S obzirom na uvjetovanost religije od strane kulture moguće je da religija dijelom nastane obogotvorenjem kulture, a dijelom može religija, djelovanjem kultura različitih naroda, biti bitno promijenjena. Može se reći da ni jedna religija nije nikada bila nezavisna od kulture određenog naroda i vremena. Historija kršćanske Crkve pokazuje najprije cijeli niz modifikacija, već prema tome kako su nadolazili novi narodi: Grci, Rimljani, Germani, Kelti, i prema vremenima ona postaje sasvim druga religija, naročito u pogledu temeljnih nastojanja. U pogansko vrijeme carstva npr. pod raznim utjecajima grčke prosviježenosti i kulture, kao i orijentalne, nastaju mnoge hereze i gnostičke usporedne religije. Po svoj prilici su samo progoni omogućili opstanak *jedne* vladajuće glavne koncepcije.[373]

371 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 139.

372 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 140.

373 U daljnjem razmatranju Burckhardt ukratko pokazuje promjene i sudbinu

Četvrto poglavlje svojih razmatranja Burckhardt posvećuje značajnoj temi o historijskim krizama. One su za njega procesi koji ubrzavaju povijesne tokove. Jednako tako pokazuju enormne razlike, a pri tome ipak začuđujuću srodnost u mnogim pojedinačnim crtama, zasnovanu na općeljudskim karakteristikama. Jer, ljudi su ljudi u miru kao i u ratu; bijeda zemaljskog im pripada u oba slučaja podjednako. U ratu postoji golema moralna superiornost nad običnim nasilnim egoizmom pojedinca: on razvija snage u službi jednoga općeg, i to najvišega općeg. Ali, morao je to biti pravedan i častan rat, obrambeni rat kao perzijski, koji je snage Helena slavno razvio u svim pravcima, ili onaj Holanđana protiv Španjolske.[374]

Inače, "*prave* krize su uopće *rijetke*"[375]. U vezi s Rimom prava kriza je bila seoba naroda koja je značila spajanje, stapanje jedne nove materijalne sile sa starom, koja, međutim, u duhovnoj metamorfozi da postane od države Crkva, i dalje traje i živi. U takvim slučajevima svjetski proces dobiva izvanredno ubrzanje. Razvoj koji bi trebao trajati stoljećima, zbiva se u mjesecima i tjednima. Takva se kriza nije mogla presjeći. Bitno se mogla presjeći reformacija i u velikoj mjeri ublažiti Francuska revolucija. Kaste kao hijerarhija ili staro francusko plemstvo nepopravljivi su, čak i kod jasnog uvida ponora kod mnogih.[376]

Nikad se neće moći na samom početku točno procijeniti stupanj i vrijednost neke krize, a pogotovo njezin utjecaj i širenje. Ali jedno je sigurno: prave krize dolaze materijalnim otporom do pravoga rasplamsavanja. Bez obzira na nade i razočaranja, nakon kriza uvijek nešto ostane. Tako u Francuskoj jednakost, iako su oni mislili da je tadašnja revolucija odgojila ljude za slobodu. Sam rezultat je uvijek malen u usporedbi s velikim naporima i strastima koje su se iskazale. Ali tek nakon određenog razdoblja, mogu se vidjeti prave posljedice u cjelini.

S obzirom na takve krize kao što su revolucije, Burckhardt napominje da je velika sreća ako takva kriza ne padne u ruke neke strane intervencije. U takvim krizama dolazi inače i do nove raspodjele dobara i bogatstava, pri čemu treba ponajprije ustvrditi da se u svakoj krizi pojavljuje izvjestan broj sposobnih, odlučnih i ledeno hladnih ljudi koji u

kršćanske crkve od karolinškog vremena, pa preko raznih hereza od 12. st. dalje u Francuskoj, Italiji i Nizozemskoj do reformacije. Isto tako od renesanse dalje kultura, u obliku filozofije i znanosti, upućuje na ljudsko nastojanje kršćanstva i religije uopće, a svete se spise počinje tretirati kao svake druge spise. Također se uviđa da i moral ima svoju vlastitu osnovu, a ne religioznu. Moderni duh sve više teži, zaključivao je Burckhardt, objasniti i najviše zagonetke života nezavisno od kršćanstva. (Vidi str. 144-155.)

374 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 162-163.

375 J. Burckhardt, ibid., str. 167.

376 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 167-171.

krizi žele samo ostvariti poslove i uspeti se, dok su primarni ljudi tendencije malobrojniji i s rastom krize bivaju uništeni. "Na zemlji je vječna podlost. A ta vrsta daje tada ton među novim posjednicima."[377]

Nadalje igraju ulogu u tim situacijama rat i militarizam, kao i razni državni udari, despotizam nakon kriza, kao i restauracije. Ove najnovije restauracije su možda pokušaj ponovnog uspostavljanja pravednosti i prekinutog totaliteta nacije, ali su praktički utoliko opasnije ukoliko je kriza bila obuhvatnija. Restauracija, sa svojim principom legitimiteta, što je bila reakcija na duh Francuske revolucije, uspostavila je na vrlo neujednačen način brojne prijašnje životne i pravne norme, ali je bila potpuno nemoćna da "izopći iz svijeta djelatne rezultate Francuske revolucije, naime zaista visok stupanj pravne jednakosti (porezne jednakosti, službene podobnosti, jednaku podjelu nasljedstva), pokretnost veleposjeda, raspoloživost sveg posjeda za industriju, paritet konfesija u mnogim sada veoma miješanim zemljama."[378]

Poseban je odnos krize i literature u umjetnosti. Pokazuje se da snažne ličnosti vole atmosferu opasnosti i da se dobro osjećaju u svježijim strujama zraka. Velika i tragična zbivanja i doživljaji snaže duh, čine ga zrelijim i daju mu jednu drugu mjeru stvari, nezavisniju procjenu zemaljskog. Augustinovo djelo *De civitate dei* ne bi bez sloma Zapadnoga Rimskog Carstva bilo tako značajna i nezavisna knjiga, a Dante je svoju *Divinu commediu* spjevao u egzilu.

Ovo poglavlje završava Burckhardt sažetim razmatranjem evropskoga kriznog razdoblja prve polovine 19. stoljeća, konstatirajući da uza sva ta politička previranja, privređivanje, industrija sa sve razvijenijim prometom postaju sve više "jači dio". A osnovna deviza vremena, tzv. demokracija, koliko god bila različito shvaćena, u jednom je konzekventna: "ukoliko naime njoj moć države nad pojedincem nikad ne može biti dovoljno velika, tako da ona briše granice između države i društva, i od države sve ono očekuje što društvo vjerojatno neće činiti, ali želi da sve zadrži kao stalno diskutabilno i pokretno i nakraju vindicira posebnim kastama specijalno pravo na rad i supstanciju."[379] Jedva se sada brani oblik države, nego samo opseg i njezinu moć i tome privremeno pomaže demokracija. Smisao za moć i demokratski smisao uglavnom se ne razlikuje i tek socijalistički sistemi apstrahiraju od pitanja moći i svoje specifične zahtjeve postavljaju prije svega ostalog. A Crkva se sa svojim silabusima i koncilima svjesno suprotstavila moder-

377 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 182-183.

378 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 192.

379 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 197-198.

nim idejama.[380] "Cjelokupna bitna odluka može da proizađe samo iz unutrašnjosti čovječanstva. Hoće li optimizam u vidu smisla za privređivanje i moć dalje trajati i kako dugo? Ili će – na što bi izgleda pesimistička filozofija današnjeg vremena mogla ukazati – nastupiti jedna opća promjena načina mišljenja kao u 3. i 4. stoljeću?"[381]

Peto i pretposljednje poglavlje Burckhardt posvećuje problemu odnosa individuuma i općeg, tj. historijskim veličinama, značajnim i velikim ljudima. Što je veličina, pita se Burckhardt. Ono što mi nismo, samozatajno odgovara Burckhardt. Neophodno je odrediti ovaj pojam, ali se ne trebamo nadati da ćemo prodrijeti do apsolutnog. Jer, stvarna veličina je misterij. Razni su momenti koji odlučuju o tome hoće li se nekome priznati veličina. Ona se ponajprije izražava riječima jedinstven, nezamjenjiv. "Jedinstven i nezamjenjiv je međutim samo onaj čovjek koji ima abnormnu intelektualnu i moralnu snagu, čije se djelovanje odnosi na *opće*, tj. cijele narode ili cijele kulture, pa i na cijelo čovječanstvo."[382] Umjetnici, pjesnici i filozofi imaju dvostruku funkciju: da unutrašnji sadržaj vremena i svijeta dovedu do jasnoće i raspoznatljivosti i da ga prenesu kao neprolaznu objavu idućim pokoljenjima.

Od otkrivača jedini je Kolumbo velik, jer je cijeli svoj život i enormnu snagu volje stavio na jedan postulat koji ga uvrštava u rang najvećih filozofa. Kod historičara se ne može govoriti o veličini, jer i svojim velebnim znanjem spoznaju samo dijelove svijeta, a ne zakone. A "historijski zakoni" su neprecizni i sporni. U prirodnim znanostima su Kopernik, Galilei i Kepler takve stvarne veličine. A s velikim filozofima počinje tek područje stvarnih veličina, jedinstvenosti i nezamjenjivosti, goleme snage i odnosa prema općem. "Oni približavaju čovječanstvu rješenje velike zagonetke života, svaki na svoj način; njihov predmet je cjelina svijeta sa svih njenih strana, uključujući i nota bene čovjeka, oni jedino imaju pregled i ovladavaju odnosom pojedinca prema toj cjelini i stoga mogu pojedinim znanostima ukazati na pravce i perspektive. To se sluša, iako često nesvjesno i nevoljko; pojedinačne znanosti često uopće ne znaju, kroz koje niti zavise od misli velikih filozofa."[383]

Umjetnici, pjesnici i filozofi imaju dvostruku funkciju: da bitni sadržaj vremena i svijeta učine jasnim i da ga prenesu kao neprolazni doživljaj i istinu idućem pokoljenju. Pri tome, misli Burckhardt, veliki kompozitori pripadaju najneprikosnovenijim veličinama, a jednako se tako i osnivačima pojedinih religija mora priznati veličina. Historija se,

380 Vidi J. Burckhardt, *ibid.*, str. 204.

381 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 205.

382 J. Burckhardt, ibid., str. 211.

383 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 217.

kako vidimo, voli u izvjesnim vremenima odjednom zgusnuti u jednom čovjeku, kome tada pripada svijet. "Ovi veliki individuumi su koincidencija općeg i posebnog, postojanog i kretanja u *jednoj* ličnosti. Oni rezimiraju države, religije, kulture i krize."[384]

U najvećoj su mjeri nevjerojatni oni preko kojih jedan cijeli narod odjednom prelazi iz jednoga kulturnog stanja u drugo, kao npr. Mongoli s Džingis-kanom od nomadstva do osvajanja svijeta, ili Rusi preko Petra Velikog od orijentalaca u evropejce. "U *krizama* kulminira u velikim individuumima ujedno postojeće i novo (revolucija). Njihova bit ostaje pravi misterij svjetske povijesti."[385] Burckhardt postavlja u vezi s ovim problemom i pitanje mora li svaka kriza, svako historijsko iskušenje naći i svoga čovjeka koji najbolje i primjereno reprezentira dotičnu situaciju. Burckhardt je sklon mišljenju da "svako vrijeme ne nalazi svog velikog čovjeka, i da svaka velika sposobnost ne nalazi svoje vrijeme."[386] Oni koji prednjače jednom značajnom historijskom procesu rijetko su i njegovi izvršitelji do kraja. U Francuskoj revoluciji Mirabeauova veličina nije bila dorasla drugom stadiju toga revolucionarnog procesa. I većina revolucionarnih istaknutih ličnosti u toj revoluciji bila je naknadno potisnuta čim je netko drugi bolje odgovarao vladajućim strastima.[387]

Razmatrajući neke bitne karakteristike koje čine pojedince historijskim veličinama (samosvijest, jasni pregled i uvid u situacije, jasnoća osnova njegove moći, golema snaga volje, duševna jakost i ono što je najrjeđe duševna veličina), napominje da mnoge od tih osobina, koje potiču velike ljude da brode kroz oluje, uvjetuju da sudbine naroda i država i usmjerenje cijelih civilizacija mogu ovisiti o tome da jedan izvanredan čovjek može izdržati određene duševne napetosti i izvanredne napore u određenim vremenima. "Veliki ljudi koji dalje žive kao ideali imaju visoku *vrijednost* za svijet i njihove nacije posebno; oni daju njima patos, predmet entuzijazma i intelektualno ih uzbuđuju do najdonjih slojeva kroz nejasni osjećaj veličine; oni drže visoku mjeru stvari, oni pomažu ponovnom uzdizanju iz privremenog poniženja. Napoleon, sa svom nesrećom koju je donio Francuzima, ipak je mnogo više neizmjerljivo vrjedniji posjed za njih."[388]

---

384 J. Burckhardt, *ibid.,* str. 229.

385 J. Burckhardt, *ibid.,* str. 230.

386 J. Burckhardt, *ibid.,* str. 248.

387 U tom kontekstu Burckhardt se pita zašto npr. Robespierre, St. Juste ili Marat nemaju historijsku veličinu usprkos njihovoj historijskoj važnosti koja se ne može poreći. Burckhardtov odgovor je da oni nikad nisu predstavljali opće, nego samo program i žestinu jedne partije. (*Ibid.,* str. 230).

388 J. Burckhardt, *ibid.,* str. 247.

I konačno, u šestom, posljednjem poglavlju Burckhardt postavlja vječno pitanje čovjeka o sreći i nesreći u historiji. Odmah na početku nabraja po njegovu mišljenju nekoliko sreća i nesreća u historiji. Sreća je bila da su Grci pobijedili Perzijance, a Rim Kartagu. Nesreća da je Cezar bio ubijen. Nesreća da je u seobi naroda propalo tako mnogo od dostignuća ljudskog duha; ali je sreća bila da je svijet pri tome bio osvježen novim zdravim narodnim materijalom. Sreća da se Evropa u 8. st. obranila od islama, a nesreća da su njemački carevi podlegli u borbi s papama i da je Crkva mogla razviti tako strašnu nasilnu vladavinu. Nesreća da je reformacija uspjela samo u polovini Evrope i da se protestantizam podijelio u dvije konfesije. Sreća da su Španjolska i tada Louis XIV. na kraju propali sa svojim planovima o osvajanju svijeta. A što se više bližimo sadašnjosti, to se i sudovi o sreći i nesreći više razlikuju. Ipak, za Burckhardta su eminentno nesretna vremena koja su karakterizirana velikim razaranjima.

Uza sve to Burckhardt i ovom pitanju pristupa kao vrsni dijalektičar. Kao da doživljavamo Heraklitove, Hegelove ili Marxove misli o punom životu koji se razvija uvijek u borbi. Samo se u borbi odvija stvarni život i samo se kroz nju čovjek osvješćuje i spoznaje zapravo što hoće i što može. "Prirodna historija nam pokazuje jednu zastrašujuću borbu za opstanak, i ta se zapravo borba pruža daleko u život naroda i historiju."[389] Predodžba o nekoj sreći, koja bi se sastojala u nekom trajanju jednog te istog i nepromjenjivog stanja, po sebi je kriva, zaključuje Burckhardt upozoravajući i modernog čovjeka da se ne treba uljuljkivati u neka idealna stanja. Jer, ostajanje na istom nužno vodi do stagnacije, što je smrt za svako biće. "Samo u kretanju je život, koliko god ono bilo bolno."[390]

Zlo na Zemlji je svakako dio velike svjetskohistorijske ekonomije: to je nasilje, pravo jačega nad slabijim koje već postoji u prirodi životinjskoga i biljnog svijeta, a nastavlja se u čovječanstvu ubojstvima i pljačkom u ranijim vremenima, a potiskivanjem, uništavanjem ili podčinjavanjem slabijih rasa, slabijih naroda unutar iste rase, slabijih država, društvenih slojeva unutar istih država i naroda.

Ali jači ni iz daleka još nije bolji. Ako iz zla nastane dobro, iz nesreće relativna sreća, još uopće ne znači da zlo i nesreća u početku nisu bili to što su bili. Svako nasilje bilo je zlo i nesreća i u najmanju ruku opasni primjer. Burckhardt navodi neke primjere iz antičkoga svijeta kada su mnogi manji narodi jednostavno bili uništeni, tako da o njima gotovo ništa i ne znamo. Za mnoge druge znamo njihovu historiju i gor-

389 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 260.

390 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 261.

ku sudbinu. "Kod svih razaranja može se međutim *jedno* ustvrditi: jer nam ekonomija svjetske historije ostaje uglavnom tamna, mi nikad ne znamo što bi se dogodilo da je nešto, pa i najstrašnije, izostalo. Umjesto jednog svjetskohistorijskog vala, koji poznajemo, došao bi jedan drugi, koji ne poznajemo, umjesto jednog lošeg podjarmljivača možda još jedan gori."[391]

Postoji kao utjeha i jedan tajanstveni zakon *kompenzacije*, koji se može dokazati barem na jednom mjestu: u povećanju stanovništva nakon velikih pošasti i ratova. Ali i s njim treba baratati oprezno, jer ipak nemamo točan uvid u gubitke i dobitke. "Nastajanje i nestajanje su ipak opća zemaljska sudbina."[392] A u procjenjivanju tih prošlih uspona i kataklizama naroda nemojmo ipak smetnuti s uma da o bivšim vremenima i njihovoj sreći sudimo uglavnom prema našim današnjim shvaćanjima i osjećanjima.

U tim razmišljanjima, o pojedinačnoj i općoj sreći ili nesreći, Burckhardt se ipak vratio i onom misliocu kojega su svi tadašnji njemački historičari nastojali prevladati, ali čije su mnoge misli ostale, kako smo vidjeli i kod Rankea i Droysena, a isto tako i kod mnogih tadašnjih filozofa, neodvojiv dio njihove misaone popudbine. Riječ je o Hegelovu shvaćanju općega i pojedinačnog u historijskom toku stvari, po kojemu pojedinačno ne postoji bez cjeline, općeg i tek u kretanju i razvoju toga općeg nalazi svoj smisao. Ili, prema Burckhardtu, sve pojedinačno nije zbog sama sebe, nego zbog cijele prošlosti i budućnosti. "Toj velikoj i ozbiljnoj cjelini nasuprot svi su zahtjevi naroda, vremena i individuuma za trajnom ili samo momentanom srećom i zadovoljstvom samo od vrlo podređenog značenja; jer, budući da je život čovječanstva cjelina, pokazuju se njena vremenska i prostorna kolebanja samo za naše slabe organe kao jedno gore i dolje, sreća ili nesreća, uistinu međutim pripadaju oni jednoj višoj nužnosti."[393]

Za filozofskohistorijsku problematiku Burckhardt je, kako smo vidjeli, jedan od najinteresantnijih građanskih mislilaca 19. stoljeća. On je, ponajprije, jedan od velikih predstavnika *historizma*, dominantne i velike ideje 19. st. i u filozofiji i u znanosti. Ali kao suptilni dijalektički mislilac, svojim historizmom nije zapadao niti u površni pozitivizam niti u komotni relativizam.

Kada sam ga katkad usporedio s Marxom i njegovom materijalističkom dijalektikom, bilo je to samo priznanje njegove misaonosti i dubine dijalektičke analize. Jednako je tako i povezivanje s francuskim pros-

391 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 266.

392 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 267.

393 J. Burckhardt, *ibid.*, str. 260.

vjetiteljstvom ili njemačkom klasičnom filozofijom, osobito s Hegelom, priznanje da je znao nastavljati na najbolje evropske misaone tradicije.

Mnogi filozofi i historičari često vide samo svijetlo ili tamno lice određenih zbivanja. Burckhardt je volio i umio zagledati i iza tih kulisa historije i otkrivati ne samo one snage koje vuku konce igrokaza, nego i svu onu pozadinu koja nije tako blještava i primamljiva. Kao dobar promatrač, kao historičar i Rankeov učenik, naviknut da spoznaje "ono što je zapravo bilo", a ne da to konstruira prema nekim principima i shemama – Burckhardt je u mnogo čemu u svojim sagledavanjima historijskih procesa bio blizak Marxu, iako ga nije poznavao niti dijelio njegove političke poglede. Vidjeli smo da su često njegovi zaključci ili stavovi gotovo identični zaključcima produbljene historijsko-materijalističke metode. Pogotovo kada realnu historiju promatra jedino kao ljudsku historiju, oslobođenu svih metafizičkih entiteta kao demiurga historijskog. Individualni i društveni napredak, sublimiran u velikim i neprolaznim djelima materijalne i duhovne kulture, za Burckhardta su stvarni i jedini kriteriji procjene karaktera i značenja određenih socijalnopolitičkih tvorevina i procesa. Oslobađanje individualne kreacije od svih mogućih državnih ili religioznih prisila za njega je uvijek bilo primarna historijska potreba i svrha historijske egzistencije. Kao mislilac historije otvorio je i neke nove teme, prvenstveno u vezi s trima potencijama, kako je nazvao državu, religiju i kulturu, i njihovim međusobnim odnosima i utjecajima.[394]

Burckhardt je imao za intelektualca potrebu distancu prema svom vremenu, a cijelo ga je veliko historijsko iskustvo upozoravalo da se ne može imati nekritičko pouzdanje u silu i državne mehanizme, pa makar u određenom momentu imali i pozitivnu ulogu, kao u njegovo vrijeme u stvaranju jedinstvene Njemačke. Upravo zato nije dijelio neumjerene i nekritičke zanose mnogih svojih suvremenika, a tek je prva polovina 20. stoljeća, s dva strašna međunarodna ratna masakra, kao i s fašističkim i staljinističkim strahotama, pokazala koliko su Burckhardtova distanca i upozoravanje na velikodržavne i imperijalne nacionalističke pretenzije bili opravdani. Ipak je, uza svu tu svoju kritičnost i distanciju, Burckhardt kao profinjeni estet i umni analitičar historije ostao u svomu građanskom svijetu ne pokušavajući, kao Marx, usmjeriti do kraja svoju kritičku sondu u dubinu proturječja toga svoga vlastitog svijeta, kome je uviđao mnoge mane i ograničenja. U svakom pogledu Burckhardt ostaje jednim od najumnijih predstavnika građanske filozofskohistorijske misli 19. stoljeća i u mnogo čemu još uvijek i naš suvremenik.

394 U svom već citiranom djelu Schnädelbach također podcrtava značenje ove

Friedrich Nietzsche

Kao što su prethodni mislioci imali nešto zajedničkog te sam ih mogao zajedno prikazati u pojedinim poglavljima – Rankea i Droysena kao historičare, Lotzea i Hermanna kao predstavnike spekulativnog teizma – tako i Nietzsche ima nekih zajedničkih crta s Burckhardtom, iako se, naravno, u mnogo čemu i bitno razlikuju. Ono što ih odvaja od ostalih građanskih mislilaca jest njihov distanciran i kritički stav prema vlastitu građanskom društvu, njegovoj bjesomučnoj i nesmiljenoj trci za profitom, narastajućem nacionalizmu i militarizmu te "vječnom" suputniku vlasti – kršćanstvu. Obojica su bili istančani estetski mislioci koji su umjetnosti pridavali najviše i najpresudnije mjesto u čovjekovu bivstvovanju. U njoj su, u neku ruku, sagledavali i smisao čovjekova opstojanja.

Kao ličnosti su, međutim, bili znatno različitiji. Dok je Burckhardt bio smirena, umna i harmonična ličnost, koja je svoje poglede i teorijska iskustva ležerno priopćavala u svojim predavanjima baselskim građanima, Nietzsche je bio impulzivna, prenapeta, proturječna i buntovna ličnost, koja nije prezala povući i najradikalnije konzekvencije iz svojih analiza i razmišljanja i tako doći u sukob s cijelim svojim građanskim svijetom. Gubivši jednog po jednog prijatelja – a nije ih bilo mnogo – namjerno prešućivan od cjelokupne njemačke intelektualne javnosti, postaje sve više samotnjak i na kraju završi u umnoj poremećenosti.[395]

Friedrich Nietzsche (1844–1900) rođen je u Röckenu kod Lützena kao sin protestantskoga pastora. Nakon završetka stroge srednje škole u Schulpforti, čiju su strogu tristogodišnju protestantsku tradiciju i odgoj prošli i Klopstock, Fichte i Ranke, Nietzsche studira filologiju u Bonnu i Leipzigu. Još prije završenog doktorata znanosti, na prijedlog njegova profesora filologije O. Ritschla, Nietzschea izabiru za izvanrednog profesora klasične filologije u Baselu 1869. godine. Imao je tada tek dvadeset i pet godina.

Upravo u to vrijeme Burckhardt, koji je već objavio svoja glavna djela, izlaže u Baselu svoje filozofskohistorijske poglede koje smo imali prilike upoznati. Na Nietzschea su ta predavanja ostavila duboki utisak, što vidimo iz jednog pisma prijatelju v. Gersdorfu, tako da dolazi

---

problematike. "Aktualnost Burckhardtova učenja o potencijama čini mi se da je u tome što ono operira s ove strane idealističkog i materijalističkog redukcionizma historijskog na *jednoj* osnovi i mobilizira mnoštvo historijskih pojedinačnih uvida kao prigovore protiv monokauzalnih objašnjavanja u historijskoj znanosti." (H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel,* str. 67)

395 Prvi put je o Nietzscheu i njegovoj filozofiji održao predavanja danski filozof i literarni kritičar Georg Brandes god. 1888. na Sveučilištu u Kopenhagenu. Iz njihove se korespondencije vidi da su studenti bili oduševljeni onim što im je Brandes izložio.

do izvjesnog zbližavanja te dvije izvanredne ličnosti.[396] U tom razdoblju, godine 1868, upoznaje i R. Wagnera, a 1869. već je uslijedio prvi posjet Wagnerovu obiteljskom krugu u Triebschenu kod Luzerna. Za Nietzschea, koji je bio veoma umjetnički nadaren, i pjesnički i muzički, ovo je prijateljstvo bilo, i po njegovim vlastitim riječima, jedan od najvažnijih događaja u njegovu životu. Ako ovome dodamo i njegovo upoznavanje Schopenhauerove filozofije još za vrijeme studija, a nešto kasnije i modernih rezultata prirodnih znanosti, naročito darvinizma, onda smo naznačili, uz naravno antičku kulturu, posebno grčku, glavne utjecaje koji su oblikovali njegov misaoni svijet u mladosti. Od umjetnika je posebno cijenio Goethea, Heinea, Beethovena, Mozarta, Byrona, Delacroixa, Chopina, Rossinija, a pogotovo Stendhala s kojim ga je vezivalo i divljenje Napoleonu.

U Baselu je nakon godine dana (1870) postao redoviti profesor, ali na toj dužnosti ostaje samo desetak godina, kada, zbog sve jačih glavobolja i bolesti očiju, odlazi u mirovinu. U kontaktu s malim brojem prijatelja, a na relaciji Italija–Njemačka, uza sve tjelesne patnje Nietzsche je za dvadesetak godina svoga intenzivnog stvaralaštva napisao svoj životni opus. Posljednja godina stvaranja, već opterećena duševnom boleśću, bila je 1888. kada još piše o *Slučaju Wagner, Sumrak bogova, Antikrista, Ecce homo* i *Nietzsche contra Wagner*. Nakon toga nastupa potpuno pomračenja uma i u takvu stanju umire u Weimaru 1900. godine.[397]

396 U tom pismu Nietzsche piše: "Jučer navečer imao sam užitak, koji bih Tebi prije svega priuštio. Jacob Burchardt je držao slobodno predavanje o 'historijskim veličinama', i to potpuno iz našega misaonog i osjećajnog kruga. Taj stariji, u najvećoj mjeri svojevrstan čovjek je naklonjen, ako ne krivotvorenju, ali svakako prešućivanju istine, ali u prisnim šetnjama naziva on Schopenhauera 'našim filozofom'. Ja slušam kod njega jednom tjedno jednosatni kolegij o studiju historije i mislim da sam jedini od njegovih šezdeset slušalaca, koji shvaća njegove duboke misaone tokove s njihovim neobičnim prekidima i zaokretima, gdje se stvar dotiče sumnjivog. Prvi put imam zadovoljstvo od jednog predavanja: zato je ono i takvo, da bih ga, kad bih bio stariji, mogao održati." (Pismo Freiherru v. Gersdorffu od 7. XI. 1870. Iz pogovora R. Marxa, Burckhardtovu djelu *Weltgeschichtliche Betrachtungen,* str. 274-275.)

397 Njegovo prvo objavljeno djelo je *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) u kojemu je već naglašeno dionizijsko shvaćanje života, lajtmotiv Nietzscheove filozofije, koje je ujedno za Nietzschea korijen grčke umjetnosti. U tom djelu uspoređuje i Wagnerove muzičke drame kao Gesamtkunstwerk s antičkim tragedijama i stavlja ih u isti rang. Od 1873–1876 objavljuje *Unzeitgemässe Betrachtungen* s kritikom D. Straussa, razmatranjima o historiji i Schopenhaueru kao odgojitelju. God. 1878. objavljuje *Menschliches Allzumenschliches,* a 1881. god. *Morgenröte* s kojom započinje, po vlastitim riječima, "ratni pohod protiv morala" (Ecce homo). God. 1882. objavljuje *Fröhliche Wissenschaft,* a 1883–1885. svoje najpoznatije djelo *Also sprach Zarathustra.*

Već sam više puta spomenuo i pokazao da je filozofija u biti jedinstvena i da svaka "filozofska disciplina" čini dio jedne organske cjeline. Kod Nietzschea je ta povezanost između njegovih općih filozofskih koncepcija i filozofskohistorijskih uvida i razmatranja još veća, u potpunosti isprepletena i neodvojiva. Nietzsche je, kako je poznato, tipičan "nesistematski" filozof. Niti je napisao neki koliko-toliko povezani i sistematski prikaz svojih ontološko-antropoloških shvaćanja, niti je napisao bilo kakvu filozofiju historije. Ali u tom golemu broju aforizama i misli, mogu se izlučiti i njegove općefilozofske koncepcije, kao i mnoge misli i shvaćanja u vezi s filozofskohistorijskom problematikom.[398]

Ne treba ovdje posebno naglašavati da je u velikoj mjeri kontroverzni Nietzsche imao do sada veoma brojne različite interprete i s ljevice i s desnice. Interesantno je, što *samo dijelom* proizlazi iz njegovih ne uvijek istoznačnih i konzekventnih stavova, da je Nietzsche jedan od onih mislilaca 19. stoljeća (uz npr. Marxa i Kierkegaarda) koji je od građanskih mislilaca kao i anti-građanskih, socijalistički orijentiranih doživljavao i najogorčenije napade i najveće pohvale. A da ne govorimo i o mnogim falsifikatima, posebno od strane njegove fašistički i rasistički orijentirane sestre Elisabeth Förster-Nietzsche koja se, zajedno s njemačkim nacistima, zdušno trudila da Nietzschea prikaže idejnim pretečom njemačkoga fašizma. I zato se u jednom takvom složenom i do krajnosti radikaliziranom opusu moglo naći, ako se previđao ili nije razumio duh cjelokupnoga djela, i mjesta za potvrdu jedne reakcionarne politike, kao što se poneka Marxova misao mogla, istrgnuta iz cjeline opusa, upotrijebiti za opravdanje fašističkoga političkog dvojnika – staljinizma. S obzirom na toliko različite interpretacije Nietzscheove filo-

God. 1887. objavljuje *Zur Genealogie der Moral.* Djela u posljednjoj godini stvaranja već sam naveo, a nakon smrti, iz mnogih pripremnih bilježaka, objavljeno je također jedno od njegovih najvažnijih djela, pod naslovom što ga je dao nakladnik, *Der Wille zur Macht.*

398 Često se u filozofskim raspravama zauzima pro ili contra jednoga ili drugog načina filozofiranja. Moglo bi se pokazati da je nesistemski način više karakterističan za one mislioce koje bismo mogli nazvati prijelomnim, kada se kritički prave dublji rezovi u filozofskoj tradiciji. U novijem vremenu Voltaire, Rousseau, Diderot, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche. Ali to nije pravilo, te bi se moglo pokazati i obrnut slučaj kao npr. kod Bacona, Descartesa, Hobbesa, Lockea, Spinoze itd. Isto tako bi se moglo pokazati da u sistemima Kanta, Schellinga, Fichtea i Hegela postoji i te kako prevratnički sadržaj. Prema tome, iako način filozofiranja ovisi o mnogim činiteljima, pri čemu i sama ličnost nije zanemariva, mogli bismo zaključiti da nije bitno pitanje "sistemsko" ili "nesistemsko" filozofiranje, nego da je bit u tome što jedna filozofija sobom nosi, koliko je ona originalna, stvaralačka i povijesna u smislu prevladavanja određenih koncepcija koje su zastarjele, neproduktivne i nestimulativne i kao takve ne odgovaraju novim spoznajama, historijskim iskustvima i duhu novog vremena.

zofije i u ovom slučaju ću se, kao i uvijek dosad, osloniti prvenstveno – ne jedino – na svoje vlastite uvide i shvaćanja njegova djela.

Nietzsche je dijete postrevolucionarne epohe u Njemačkoj, epohe kontrarevolucije, restauracije i obnovljenog apsolutizma, ali uz već zahuktali razvoj buržoazije. Njegovo mladenaštvo pada upravo u to vrijeme, u pedesete i početak šezdesetih godina, o kojima je već bilo više riječi na početku ovog poglavlja o građanskoj filozofiji historije u Njemačkoj nakon Hegela. Nije na odmet navesti i samog Nietzschea, njegova sjećanja na to vrijeme: "Prijatelji moji, bilo nam je teško kad smo bili mladi: mi smo patili od mladosti kao od jedne teške bolesti. To je djelo vremena, u koje smo bili bačeni – vremena velikog unutrašnjeg propadanja i raspada, koji se duhu mladosti suprotstavlja sa svim njegovim slabostima, pa i s njegovom najboljom snagom. Raspad, dakle neizvjesnost, svojstveno je tom vremenu. Ništa ne stoji na čvrstim nogama i tvrdoj vjeri u sebe: živi se za sutra, jer prekosutra je dvojbeno. Sve je klizavo i opasno na našem putu, a pritom je led, koji nas još nosi, postao tako tanak: svi mi osjećamo topli, neprijatni dah jugovine – gdje mi još hodamo, uskoro nitko neće više *moći* hodati."[399]

Nietzsche je zato bio veoma kritičan prema većini tradicionalnih vrijednosti koje su, po njegovu mišljenju, sputavale slobodno, svestrano i stvaralačko iskazivanje života. Kategorija života – čime je svakako jedan od začetnika "filozofije života" – jedna je od središnjih kategorija njegova misaona i filozofskog "sistema". A taj život nije prvenstveno "duh", "misao", "ideja" i sl. nego bitno organsko, tjelesno, instinktivno, nagonsko, ovaj zemaljski život, ovostran i oslonjen na samoga sebe. "Preklinjem vas, braćo moja, *ostanite vjerni zemlji* i ne vjerujte onima koji vam govore o nadzemaljskim nadama! Trovači su to, svjesno ili nesvjesno. To su oni što preziru život, to su oni što umiru i što su samootrovani, sita ih je zemlja ova: mogu stoga da nestanu! Nekoć je grijeh prema bogu bio najveći grijeh, no bog je umro, a tako su umrli i bezbožnici. Sad je ono najstrašnije griješiti prema zemlji i više cijeniti unutrašnjost onog 'neistraživog' nego smisao zemlje!"[400] Tako je pisao Nietzsche u jednom od jedinstvenih poetsko-filozofskih djela u svjetskoj literaturi.

Ovaj bog što smo ga stvorili bio je ljudsko djelo i ljudska ludost, kao i svi bogovi, pisao je nešto dalje. Zato me je "moje Ja naučilo novom

399 Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Werke in drei Bänden* (Herausgegeben von Karl Schlechta), Muenchen 1966, sv. III, str. 433. (Ovo nezavršeno djelo često je objavljivano u svijetu pod naslovom *Der Wille zur Macht*).

400 F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, Zagreb 1991, str. 10.

ponosu; ovo hoću ljude naučiti: da ne skrivaju više glavu u pijesak nebeskih stvari, već da je nose slobodno, zemaljsku glavu, koja stvara smisao zemlje!"[401] Kakav smisao imaju oni lažni pojmovi kao što su "duša", "duh", "bog", "slobodna volja" ako ne da fiziološki ruiniraju čovječanstvo? Ako se život odvoji od samoodržanja, uspona tjelesne snage, ako se od bolesti konstruira ideal, od preziranja tijela "spas duše", što je to drugo nego putokaz za décadence? "Pojam 'Bog' izmišljen kao suprotni pojam životu, – u njemu je sakupljeno u jedno grozno jedinstvo sve štetno, otrovno, klevetničko, cjelokupno smrtno neprijateljstvo protiv života! Pojam 'onostranost', 'istinski svijet' izmišljen je da bi se obezvrijedio *jedini* svijet koji postoji – da ne preostane nikakav cilj, nikakav um, nikakav zadatak za našu zemaljsku realnost! Pojam 'duše', 'duha', na kraju čak i 'besmrtne duše', izmišljen da bi se prezrelo tijelo, da bi ga se učinilo bolesnim – 'svetim' –, da bi se svim stvarima, koje u životu zaslužuju ozbiljnost, pitanjima ishrane, stanovanja, duhovne dijete, postupanja s bolesnicima, čistoće, vremena suprotstavila grozna lakomislenost!... Pojam 'grijeha' izmišljen s pripadnim mučiteljskim instrumentom, pojmom 'slobodne volje', da bi se smelo instinkte, da bi se nepovjerenje prema instinktima učinilo drugom prirodom!"[402]

U ovakvu gledanju na čovjeka kao prirodnog bića, ali bića koje je svjesno oslonjeno na samoga sebe, za koje ne postoji nikakva onostranost kao nada, vjera ili transcendentni smisao bivstvovanja, nego samo realna i često brutalna ovostranost – Nietzsche je blizak i Marxu i Burckhardtu koji su pokušali ovaj svijet čovjeka shvatiti iz njega samog. Dok je Marx, međutim, u toj svojoj analizi historijske ovostranosti polazio od individua, ali kao socijeteta, tražeći u njegovoj kompleksnoj praksi, materijalnoj i duhovnoj, odgovore na pitanje o realnim osnovama njegova individualnog i društvenog života, radikalni individualist Nietzsche ostaje na analizi samog individuuma, njegova života, da bi u otkrivanju njegovih pokretačkih poriva razumio i njega i njegovu cjelokupnu historiju.

Od Schopenhauera je baštinio koncepciju bivstva kao iracionalne, metafizičke volje. Bilo je to opravdano, ali i pretjerano, upozorenje dotadašnjem racionalizmu, da se čovjeka ne može shvatiti i razumjeti samo kao um, spoznaju, duh i slično i da njegovi postupci nisu uvjetovani samo nekim racionalnim uvidima i spoznajama. "S obzirom na golema i mnogostruka za i protiv djelovanja, što ih predstavlja cjelokupni život svakog organizma, njegov *svjesni* svijet osjećanja, namjera, vred-

---

401 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 28-29.

402 F. Nietzsche, *Ecce homo, Werke in zwei Bänden*, Salzburg 1952, sv. I, str. 207-208.

novanja samo je mali isječak. Mi nemamo nikakva prava taj djelić svijesti postaviti kao svrhu, kao zašto? za onaj sveukupni fenomen života: očevidno je da je postanak svijesti samo jedno sredstvo više u razvitku i proširenju moći života. Zato je naivno užitak ili duhovnost ili ćudorednost ili bilo koju pojedinost sfere svijesti postaviti kao najvišu vrijednost: pa možda čak i 'svijet' opravdati pomoću njih."[403]

Nietzschea je, međutim, od Schopenhauera bitno razlikovalo nepristajanje na pesimističke konzekvencije njegove filozofije. On je ne jednom u svojim djelima naglašavao, osobito od polovine sedamdesetih godina, da mnogo duguje Schopenhauerovoj iracionalnoj metafizici, ali da njegov koncept ima sasvim suprotne intencije. Dok je Schopenahuer završavao u pesimizmu, Nietzscheov instinkt, kako je pisao, težio je *opravdanju života*, čak i onome što je bilo najstrašnije i najdvosmislenije u njemu. Nietzsche je branio "život" kao borbu, zanos, bunt, opijenost i prevladavanje, kao potvrđivanje, a ne negiranje, što je izrazio sintagmom "volja za moć". Pri tome nije, naravno, bila riječ samo o političkoj moći ili moći vladanja, nego o svemu onome što život potvrđuje i opravdava, od prvobitnih životnih oblika do čovjeka. I sam rast, asimilacija kod živih bića označuju borbu protiv otpora, volju za savlađivanjem tog otpora i prepreka. Volja za moći javlja se među potištenima i robljem svake vrste kao volja za slobodom; kod jače vrste kao volja za nadmoćnošću. Ako ne uspije u tome, onda se javlja kao volja za jednakim pravima s vladajućom klasom; među najjačim, najnezavisnijim i najsmjelijim javlja se kao ljubav prema čovječanstvu, prema narodu, evanđelju, istini, bogu itd.

Pri svemu tome ne radi se o vrsti i održanju vrste, kao što mnogi tumače razvoj organskoga svijeta i čovjekova. Važnost koju jedinka pripisuje razmnožavanju nije njezin interes za održanje vrste, nego je rađanje stvaralačko djelo jedinke i njezin najviši interes, pa prema tome najviši izraz njezine moći. Nije dakle riječ o vrsti nego o stvaranju jačih jedinki. Život nije prilagođavanje unutrašnjih uvjeta vanjskim, nego je on volja za moć koja iznutra asimilira i podčinjava sebi sve veću količinu "vanjskog" materijala. Zato je Nietzsche protiv teorije miljea, o primarnom i važnijem utjecaju vanjske sredine na oblikovanje individuuma. "Unutrašnja sila je beskonačno *nadmoćnija*; mnogo šta, što izgleda kao utjecaj izvana, samo je njeno prilagođavanje iznutra. Sasvim iste sredine mogu biti suprotno protumačene i iskorištene: nema nikakvih činjenica. – Genij se *ne* može objasniti iz takvih uvjeta postanka."[404]

403 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* str. 586-587.

404 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 481.

Krajnje konzekvencije ovoga Nietzscheova *temeljnog* stava vidjet ćemo poslije. Sada naglasimo samo onu dimenziju njegove misli, filozofskohistorijsku, koja logički proizlazi iz ovih njegovih shvaćanja. Ako je život u biti volja za moći, potvrđivanje a ne negiranje života, dionizijska nagonska raspjevanost, a ne samo niti ponajprije apolonska racionalnost – onda treba ustati protiv svega onoga što priječi razvitak i iskazivanje te dionizijske suštine ljudskog bića. U težnji prosječnoga, masovnog, stada kako je često govorio, protiv onih pojedinaca i staleža koji su nosioci toga životnog impulsa kao volje za moći, a što Nietzsche naziva "aristokracijom", odvija se u biti cijela ljudska historija. U svom djelu *Genealogija morala* Nietzsche je u misli pod brojem 16 dao veoma sažetu sintezu ovoga svog pogleda na historiju. Konstatirajući da su obje suprotstavljene vrijednosti, "dobar i rđav", "dobar i zao" vodile na Zemlji strašnu, hiljadama godina dugu bitku i mada ova druga vrijednost već ima prevagu, ipak postoje još mjesta gdje bitka nije odlučena. "Simbol ove borbe, ispisan slovima koja su dosad ostala čitljiva kroz cijelu ljudsku povijest, jest 'Rim protiv Judeje, Judeja protiv Rima' – dosad nije bilo većeg događaj od *te* borbe, *tog* postavljanja pitanja, *tog* smrtno-neprijateljskog protivrječja. Rim je u Jevrejinu osjećao nešto kao samu protuprirodu, kao svog antipodnog monstruma; u Rimu je Jevrejin važio 'kao dokaz mržnje protiv cijelog ljudskog roda': Rim s pravom, ukoliko se ima pravo, spas i budućnost ljudskog roda vezati na bezuvjetnu vladavinu aristokratskih vrijednosti, rimskih vrijednosti (...) Rimljani su bili jaki i otmjeni, kao što jačih i otmjenijih dosad na zemlji nije bilo, pa čak ih se nije ni sanjalo; svaki ostatak od njih, svaki napis oduševljava, pod pretpostavkom da se zna, *šta* tu piše. Židovi su obratno bili onaj svećenički narod resantimana *par exellence*, koji je posjedovao jednu narodski-moralnu genijalnost: neka se samo usporedi srodno nadarene narode, na primjer Kineze ili Nijemce, sa Židovima, da bi se osjetilo, šta je prvi a šta peti rang. Tko je od njih privremeno *pobijedio*, Rim ili Judeja? (...)

Rim je bez svake sumnje podlegao. Doduše u renesansi je postojalo blistavo – nečuveno ponovno buđenje klasičnog ideala, otmjenog načina vrednovanja svih stvari: sam Rim se pokretao kao probuđeni prividni mrtvac pod pritiskom novog nadgrađenog judeiziranog Rima, koji je odavao aspekt jedne ekumenske sinagoge i zvao se 'crkva': ali odmah je opet trijumfirala Judeja, zahvaljujući onom temeljitom plebejskom (njemačkom i engleskom) resantimantskom pokretu, koji nazivamo reformacijom, s onim što je iz nje moralo nastati, ponovno uspostavljanje crkve – ponovno uspostavljanje i stare grobne tišine klasičnog Rima. U jednom čak odsudnijem i dubljem smislu nego tada, Judeja je još jednom u Francuskoj revoluciji pobijedila klasični ideal: posljednja politička

otmjenost, koja je postojala u Evropi, otmjenost sedamnaestog i osamnaestog *francuskog* stoljeća, slomila se pod narodnim instinktima resantimana – nikada se na zemlji nije čulo veće klicanje, bučnije oduševljenje! Doduše, usred toga zbilo se najčudovišnije, najneočekivanije: sam antički ideal pojavio se *otjelovljen* i s nečuvenim sjajem pred očima i savjesti čovječanstva, – i još jednom, jače, jednostavnije, prodornije nego ikad, nasuprot staroj lažnoj paroli resantimana o *preimućstvu većine*, nasuprot volji za snižavanje, unižavanje, izjednačavanje, propadanje i sumrak čovjeka, zaorila se strašna i zanosna protuparola o *preimućstvu manjine*! Kao posljednji znak prema *drugom* putu pojavio se Napoleon, onaj najindividualniji i najpoznije rođeni čovjek koji je ikad postojao, i u njemu otjelovljeni problem *otmjenog ideala po sebi* – neka se dobro razmisli *kakav* je to problem: Napoleon, ta sinteza *nečovjeka* i *nadčovjeka*."[405]

Tako je Nietzsche, polazeći od svoje središnje kategorije "života" i "volje za moći" kao njezina unutrašnjega glavnog impetusa, historiju promatrao kao borbu jačih i otmjenijih, onih što podržavaju snage i potvrđuju život protiv slabih, prosječnih i nekreativnih. Rimljani su, kako vidimo, bili za Nietzschea ono aristokratsko društvo koje je po svojoj jačini i otmjenosti premašivalo sva ostala društva. I uopće, kada govorimo o razvoju historije, za Nietzschea svako uzvišenje tipa "čovjek" dosad je bilo djelo nekoga aristokratskog društva, koje vjeruje u vrijednosne razlike ljudi i ima potrebu za ropstvom u bilo kojem smislu. "Bez *patosa distancije*, kakav izrasta iz ukorijenjene razlike staleža, iz stalnog prezrivog pogleda vladajuće kaste na podanike i oruđa i iz njihova isto tako stalnog vježbanja u pokoravanju i zapovijedanju, podvrgavanju i držanju u distanci, nije mogao nastati niti onaj drugi tajnovitiji patos, ono zahtijevanje za uvijek novo proširenje – distancije unutar same duše, izgrađivanje uvijek viših, rjeđih, udaljenijih, napetijih, obuhvatnijih stanja, ukratko upravo uzvišenje tipa 'čovjek', nastavljeno 'samoprevladavanje čovjeka', da uzmemo jednu moralnu formulu u jednom nadmoralnom smislu."[406]

S obzirom na historiju nastanka nekoga aristokratskog društva ne treba se zanositi humanitarnim predrasudama. Istina je, kaže Nietzsche, opora. Svaka dosadašnja viša kultura na Zemlji, po njegovu mišljenju, nastala je sukobom barbara koji su posjedovali nesavladivu snagu volje i žudnje za moći i slabijih, mirnijih rasa koje su se bavile

405 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Werke in drei Bändern,* sv. II, München 1966, str. 795-797. (U daljnjem tekstu ovo Schlechtino izdanje bit će citirano samo kao *Werke*).

406 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Werke* sv. II, str. 727.

uzgojem stoke, trgovinom ili sličnim djelatnostima. Otmjene kaste su u početku uvijek bile barbarske kaste. Njihova premoć nije bila prvenstveno u fizičkoj snazi nego u duševnoj; to su bili "potpuniji" ljudi, što na svakom stupnju znači i "potpunije beštije".

Aristokracija može podleći i korupciji, kao što je bio slučaj s francuskom aristokracijom prije Revolucije. Ona se tokom nekoliko stoljeća lišavala svojih vladajućih prava i svela se na funkciju kraljevstva, na kraju na njegov ukras. "A bit jedne dobre i zdrave aristokracije je da se ona *ne* osjeća kao funkcija (bilo kraljevstva, bilo zajednice), nego kao njihov *smisao* i najviše opravdanje, – da ona zbog toga dobre savjesti prima žrtvu bezbroj ljudi, koji *zbog nje* moraju da budu svedeni i uniženi na nepotpune ljude, robove, oruđa. Njeno temeljno vjerovanje mora upravo biti da društvo *ne* postoji zbog društva, nego samo kao temelj i skela, na čemu se jedina izabrana vrsta bića može uzdići do njenih viših zadaća i uopće do jednog višeg *bivstvovanja*."[407]

Vidjeli smo da je Nietzsche filozof ovostranosti, neprijatelj svakom uljuljkivanju u transcendentne himere i izmišljotine. Upravo zbog toga je, kako ćemo vidjeti, oštar protivnik i religije i morala kao onih "predrasuda" koje su sputavale ljudski elan za višim, potpunijim, otmjenijim, jačim i na kraju nad-ljudskim. Ali ne kao cilj i konačna svrha historije, nego moment u "vječnom vraćanju istog". Nietzsche je također dobro vidio da je čovječanstvo podvrgnuto razvoju kao i ostali svijet. U tom su pogledu njegova mnoga stajališta u skladu s "historizmom" i dijalektičkim gledanjem na ljudski razvoj, ali s jednom bitnom razlikom, da za njega razvoj ne mora značiti i napredak.

U svom djelu o ljudskom i suviše ljudskom veoma je dobro uočavao i kritizirao metafizičnost filozofa, po njegovu mišljenju svih filozofa, možda s izuzetkom velikih predsokratovaca, što, naravno, nije potpuno točno. "Svi filozofi imaju zajedničku pogrešku, što polaze od sadašnjeg čovjeka i misle doći do cilja analizom toga čovjeka. Nehotice im pred očima lebdi 'čovjek' kao jedna *aeterna veritas*, kao nešto što ostaje isto u cijelom previranju, kao sigurno mjerilo stvari. Sve što filozof izriče o čovjeku, u osnovi je međutim samo čovječanstvo o čovjeku jednog *veoma ograničenog* vremena. Nedostatak historijskog smisla je naslijeđena greška svih filozofa; neki čak uzimaju neočekivano najnovije oblikovanje čovjeka, kakvo je nastalo pod djelovanjem određenih religija, pa i određenih političkih zbivanja, kao čvrsti oblik od kojeg se mora poći. Oni ne žele naučiti da je čovjek postao, da je i spoznajna moć postala; dok neki od njih čak i cijeli svijet ispredaju iz te spoznajne moći... Sve je međutim nastalo; ne postoje *nikakve vječne činjenice*: kao što ne pos-

407 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 728.

toje ni apsolutne istine. Zato je *povijesno filozofiranje* od sada nužno i s njim vrlina odluke."[408]

Nietzsche nije uspio, kako ćemo vidjeti, dosljedno provesti ovu svoju historijsku metodu u analizi historije, a naročito suvremenosti i budućnosti, kao što je to u mnogo većoj mjeri uspjelo u tom razdoblju Karlu Marxu. Ali, njegovi pogledi na razvoj i funkciju religije i morala, kao i pokretačkih snaga ljudskog angažmana, svakako su vrijedni pažnje.

Poput Feuerbacha i Marxa, i Nietzsche tretira religiju kao jedan od najvažnijih oblika ljudske alijenacije. Njemu je bilo jasno da stvar stoji sasvim obrnuto od prosječnog i vladajućeg mišljenja, tj. da u odnosu bog-čovjek nije bog stvaralac nego samo čovjek: bog je čovjekovo djelo. Time je čovjek samog sebe, naravno, osiromašio, diveći se i klanjajući se onome što je sam stvorio. Religija je zapravo proizvod sumnje u jedinstvo ličnosti, ona je promjena ličnosti. Ukoliko je čovjek sve veliko i jako shvatio kao nadčovječansko, kao nešto transcendentno i nedokučivo, utoliko je čovjek umanjio samog sebe i rascijepio svoju ličnost: na jednu vrlo slabu i jednu veoma jaku, te je prvu nazvao "čovjekom", a drugu postavio u onostranost kao "boga". "Porijeklo religije leži u krajnjim osjećanjima moći, koja, kao *tuđa*, iznenađuju čovjeka: i poput bolesnika, koji jedan ud osjeća preteškim i neobičnim i zaključuje, da neki drugi čovjek leži preko njega, razdvaja se naivni *homo religiosus na više ličnosti*. Religija je slučaj *'de l'altération de la personalité'*. Neka vrsta *osjećanja straha i jeze* pred samim sobom... Ali isto tako izvanredni *osjećaj sreće i ushićenja*... Među bolesnima dovoljan je *osjećaj zdravlja* da bi vjerovali u boga, u blizinu boga."[409]

Prema tome religija je unizila pojam čovjeka, jer je sve ono što je dobro, veliko i istinito prenijela izvan njega u onostranost. A oni koji nastupaju kao tumači te "svete laži", svećenici a i filozofi kao evolucija svećeničkog tipa, u žudnji za najvišim autoritetom plaše sve ostale, pa čak i one koji raspolažu fizičkom silom, da u svojim rukama imaju višu i jaču silu – boga. U tu svrhu je dopuštena laž, što je i princip svih svećeničkih teorija, kojima nisu izbjegli ni filozofi, ponajprije Platon.

Sveta laž je izmislila: 1. boga koji kažnjava i nagrađuje; 2. zagrobni život, u kojemu tek velika kaznena mašinerija radi punom parom i zbog

408 F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches, Werke* sv. I, str. 448. Nešto dalje, a mogu se navesti još mnoga slična mjesta iz drugih djela, što vrijedi i za druge citate, Nietzsche isto zaključuje da se "međutim s obih strana previdjela mogućnost, da je ona slika – ono, što se nama ljudima zove život i iskustvo – postupno *nastala,* da je još potpuno u *nastajanju* i da se zato ne treba promatrati kao čvrsta veličina, od koje bi se moglo zaključiti na prauzrok (dovoljan razlog) ili ga samo odbaciti." (*Ibid.*, str. 458)

409 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* str. 747.

čega je izmišljena besmrtnost duše; 3. savjest u čovjeku, kao svijest o tome da su dobro i zlo nepromjenjivi; 4. moral kao odricanje svih prirodnih procesa i 5. istinu kao objavu koju zatim svećenstvo samo ponavlja i naučava.[410]

Konzekventno tome treba zaključiti da je "bog mrtav", naglašavat će Nietzsche ne jednom u svojim djelima. Aforizam koji je toliko uzburkao intelektualnu javnost. A to je samo na jedan bizaran i duhovit način izrečena misao, uz neke konotacije s obzirom na moderno doba, o religiji kao čovjekovu otuđenju, o čovjeku kao stvaraocu boga, a ne obratno. U ovom stavu, od Feuerbacha i Marxa do Nietzschea, izražava se ujedno i jedan od bitnih egzistencijalnih stavova, jer ukazuje čovjeku na stvarnu istinu: na iluzornost vjerovanja u bilo kakve transcendentne himere i nužnost oslonca na samoga sebe. Tu dramatsku spoznaju treba izdržati – a u tome i jest veličina i dostojanstvo čovjekova bivstva.

Kao što je religija izmislila "onostranost", svu tu hijerarhiju bogova, svetaca itd. da bi se održalo u pokornosti mase, tako je i moral izraz sličnog postupka. Pod moralom Nietzsche podrazumijeva sistem ocjena vrijednosti koje se tiču životnih uvjeta čovjeka. Sam kaže da je pokušao moralne sudove shvatiti kao simptome i govor znakova u kojima se otkrivaju procesi fiziološkog napredovanja ili propadanja. Ako se ovo načelo primijeni posebno na moral kršćanske Evrope, vidjet će se da su naši moralni sudovi znaci propadanja, nevjerovanja u život. Ne postoje zapravo moralni fenomeni, nego samo moralna interpretacija ovih fenomena, a ona ima porijeklo izvan moralne sfere.

Pokušaj da se *moralne vrijednosti* postave za gospodare svih drugih vrijednosti, da budu principi društvenog života, činjenica je koja za Evropu vrijedi od pojave Sokrata, a slične pokrete možemo primijetiti i u Indiji i Kini. Kakav je smisao volje za moći s obzirom na moralne vrijednosti? "*Odgovor*: – *Tri sile su skrivene iza toga:* 1. instinkt *stada* protiv jakih i nezavisnih; 2. instinkt *onih koji trpe* i posrnulih protiv sretnih; 3. instinkt *prosječnih* protiv iznimaka. – *Golema prednost tog pokreta*, koliko grozote, lažnosti i ograničenosti je i u njemu pripomoglo (: jer je historija *borbe morala protiv temeljnih instinkata života* sama po sebi najveća nemoralnost, koja je dosad postojala na Zemlji...)."[411]

Nietzscheova kritika morala počiva na njegovu uvjerenju da je moral uvijek bio u biti samoobrana slabih, prosječnih, od gospodara, silnika. Zato je moral propovijedao najdublju mržnju i preziranje prema osnovnoj crti karaktera u gospodara – njihovoj volji za moći. Kad bi podčinjeni i potišteni izgubili vjeru u pravo preziranja volje za moći,

410 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 818.

411 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 519.

došli bi do najdubljeg očajanja. Moral ih je dakle očuvao od krajnjeg nihilizma u koji bi bili zapali. "Utoliko je fenomen morala sa stajališta biologije krajnje sumnjiv. Moral se dosad razvijao *na štetu*: vladajućih i njihovih specifičnih instinkata, uspješnih i *lijepih* priroda, nezavisnih i privilegiranih u bilo kojem smislu. Moral je dakle jedan protupokret protiv nastojanja prirode da ostvari jedan *viši tip*. Posljedica toga je: nepovjerenje prema životu uopće (ukoliko se njegove tendencije osjećaju kao "nemoralno"), – besmislenost, budalaština (ukoliko se najviše vrijednosti osjećaju kao suprotnost prema najvišim instinktima) –, izopačenost i samouništenje 'viših priroda', jer upravo u njima konflikt postaje *svjestan*."[412]

Međutim, naglašavao je Nietzsche, to nije individualistički moral. Duh stada neka gospodari u stadu a ne izvan njega. Vođe stada imaju drugačije kriterije vrednovanja. Zato je na kraju Nietzsche došao do zaključka da postoje u osnovi dva tipa morala: moral gospodara i moral robova. U svim višim i mješovitim kulturama postoje uvijek i pokušaji "posredovanja obih morala, još češće i njihovo prožimanje i međusobno nerazumijevanje, a katkad njihovo tvrdo usporedno postojanje – čak i u istom čovjeku, unutar *jedne* duše. Moralna vrijednosna razlikovanja su nastala ili kod neke vladajuće vrste, koja je s ugodom postala svjesna njene razlike prema potčinjenoj, – ili kod potčinjenih, robova i zavisnih svakog stupnja."[413]

S obzirom na temu religije i morala Nietzsche je na kraju zaključio da su oni ne samo oblici dekadencije čovjeka nego i glavna sredstva pomoću kojih se od čovjeka može stvoriti sve ono što se želi, ako se ima dovoljno snage da se vlastita volja može nametnuti tokom dužeg vremenskog razdoblja.

Sasvim je razumljivo da je s takvih pozicija Nietzsche imao potpuno odbojni stav prema kršćanstvu, u njegovoj katoličkoj i protestantskoj varijanti. Nema filozofa koji je toliko kritičke žuči iskalio prema kršćanstvu i Crkvi kao Nietzsche. Kršćanstvo je ponajprije nadvladalo i potisnulo grčku filozofiju što je samo bilo, po njemu, pobjeda gruboga i nasilnog nad duhovnijim i suptilnijim. Kršćanstvo je bilo pobjeda prostih, sitnih, prosječnih i neobrazovanih nad otmjenom rimskom vladajućom rasom. Na kraju je pobijedila jedna organizacija, kršćanska Crkva, koja ljudima nameće, i silom i milom, tu vjeru u stvari koje ne postoje, u "duše"; ona vjeruje u utjecaje koji ne postoje – u božanske utjecaje; ona vjeruje u grijeh, spas duše – stanja koja također ne postoje. "Smatram kršćanstvo najsudbonosnijom laži zavođenja, koja je dosad postojala,

---

412 F. Nietzsche, *ibid.*, str. 905.

413 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut un Döse,* str. 730.

kao veliku *nesvetu laž*: ja izvlačim njegovo potomstvo i izdanke njegova ideala iz svih mogućih prerušavanja, ja odbijam svaki polovični i tročetvrtinski stav prema njemu, – prisiljavam na rat s njim. *Moralitet-malih-ljudi* kao mjera stvari: to je najodvratnije izrođavanje koje je kultura dosad pokazala. *I ta vrst ideala* kao 'bog' koji ostaje visjeti nad čovječanstvom!"[414]

Ovakvim je invektivima i kritikama Nietzscheovo djelo krcato, što ovdje više nije potrebno navoditi. Ovaj stav dosljedno proizlazi iz njegove koncepcije "života", "smrti boga" i "volje za moći". Ovo mu je omogućavalo da veoma kritički razmatra prošlost, ali i njegovo vlastito vrijeme. Međutim, koliko god mu je ta pozicija omogućavala snažnu kritičku distanciju, Nietzsche je u toj biološko-historijskoj projekciji pojednostavnio mnoge historijske fenomene i zapao, kako ćemo još vidjeti, u novu historijsku metafiziku. To mu je priječilo da s više suptilnosti i objektivnosti analizira historijsku ulogu kršćanstva, nekih drugih religija kao i modernih socijalnih pokreta. Zato Nietzsche nije mogao razumjeti historijsku relevanciju građanskoga i plebejskog pokreta koji je stvorio revolucije modernog vremena, kao ni socijalističke aspiracije.

I neki od onih koji su stali u obranu Nietzschea protiv raznih desnih i lijevih jednostranih kritika, a i nerazumijevanja, uviđali su ova Nietzscheova ograničenja i u biti insuficijentnost pozicije građanskog individualizma. Tako je Danko Grlić, među marksistima sigurno jedan od najboljih poznavalaca Nietzscheove filozofije, a i jedan od najgorljivijih njegovih branitelja, s pravom pisao da je "moralni stav" kao pozicija s koje Nietzsche kritizira moral i suvremenu historiju ipak samo negacija morala pomoću drugog morala. Nietzsche misli da je pronašao "pravi" moral, moralno stajalište s kojega može ne samo kritizirati dosadašnji moral nego i projicirati buduća rješenja. Zato je uza svu "konkretnost" njegov čovjek ipak čovjek uopće, apstraktan. On je svojom moralnom negacijom dosadašnjeg morala "uspio odrediti samo neke komponente morala *svoje historijske epohe*, a ne – kako on zapravo misli – morala uopće, tj. čovjeka kao čovjeka... Samom negacijom vječnog ljudskog morala negiramo i nepromjenljivost tzv. ljudske prirode, i tvrdimo njenu historičnost, pa je stoga nikako ne možemo ugurati pod neku hipostaziranu kategoriju, nosila ona ime volja za moći, dobro, zlo, kategorički imperativ, ideja boga, ideja zbilje ili imoralizam. U biti,

---

414 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, str. 568. Ili nešto dalje: "U kršćanstvu se mogu razlikovati *tri elementa:* a) podčinjeni svih vrsta, b) osrednji svih vrsta, c) nezadovoljni i bolesni svih vrsta. S *prvim* elementom protiv iznimaka i privilegiranih (duhovno, osjetilno –) svake vrsti; s trećim elementom protiv prirodnog instinkta zdravih i sretnih. Ako dođe do pobjede, drugi element dobiva prednost."(*Ibid.*, str. 607.)

dakle, ne može biti presudno da li će kao ideal čovjekov uopće biti postavljen Rousseauov po prirodi dobar čovjek ili Kantov čovjek dužnosti, ili veliki, jaki bezobzirni čovjek Nietzscheov. Čim se, naime, tako postavi etička problematika, ona vodi nepromjenljivosti njenih osnovnih kategorija ili, kao u Nietzschea, imanentnoj proturječnosti, fiksiranju realno promjenljivog kao *realno nepromjenjljivog*."[415]

S takvih filozofskih pozicija kojima je "život" središnja kategorija i interes, a "volja za moći" bitni unutrašnji movens životnih procesa, koji je nošen velikim pojedincima i "aristokratskom" manjinom, Nietzsche je nužno morao imati veoma negativan sud o modernoj historiji. Napredovanje i uzdizanje srednje i niže klase donosi po njemu "sumornost duha", "moralnu hipokriziju", "dekadenciju" i "nihilizam". Cijela naša evropska kultura posljednjih stoljeća kreće se u agoniji napetosti kao da očekuje katastrofu. Ona je nemirna kao bujica koja hita kraju.

Dekadencija nije za Nietzschea nešto izuzetno, neočekivano i apsolutno negativno, jer je ona potrebna životu kao i napredovanje. Bez nje nema ni progresa te i razum zahtijeva da dekadencija sačuva svoja prava. Treba zapravo pustiti da nihilizam doživi svoje krajnje dosege, da bi čovjek zatim ustao protiv posvećenih vrijednosti koje su ga do toga dovele. A to su ponajprije moralne i kršćanske vrijednosti. Trijumf kršćanstva je pobjeda dekadentnih pokreta, a njemačka reformacija je povampirenje kršćanskoga barbarstva.

Ista je stvar i sa socijalizmom. Ne jednom je Nietzsche pisao protiv demokracije i socijalizma, u kojima je zapravo vidio prikrivene ideje kršćanstva. Propovijedati jednakost znači uništavati sam život, jer on može napredovati samo sukobom nejednakih, borbom i ratom. Socijalizam je za Nietzschea do kraja smišljena tiranija najnižih i najglupljih, konzekvencija modernih ideja i njihove latentne anarhičnosti. U tom se učenju skriva volja za odricanjem života i morali su biti neuspjeli ljudi i rase koji su izmislili takvu znanost. Za Nietzschea je apsurdno i bestidno što socijalistički teoretičari izmišljaju društveni poredak u kojemu neće biti poroka, bolesti, zločina, prostitucije i sirotinje. To bi značilo osuditi i sam život koji i u svojoj mladosti proizvodi morbidne i trule tvorevine. "Ja sam protivan 1. socijalizmu, jer on sasvim naivno sanja o 'dobrom, istinitom, lijepom' i o 'jednakim pravima' (– i anarhizam hoće, samo na brutalniji način, isti ideal); 2. parlamentarizmu i organizaciji štampe, jer je to sredstvo pomoću kojeg životinja stada postaje gospodar."[416]

415 Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Zagreb 1981, str. 60.

416 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, str. 845.

Treba zato postići "prevrednovanje svih dosadašnjih vrijednosti", religioznih, moralnih i socijalnih. Sve su to bile vrijednosti koje su zaštićivale prosječne, trome, netalentirane i zavidne, a gušile i onemogućavale uspon i prodor plemenitih i kreativnih, aristokracije tijela i duha. To više je potrebno ovo prevrednovanje, jer svijet ne ide onim ciljevima koje stare vrijednosti pretpostavljaju. Nema nikakva krajnjeg cilja, nikakva posljednjeg suda i vječne kazne. Kad bi kretanje svijeta imalo neki krajnji cilj, onda bi se on već odavno dostigao. U cjelini gledano "čovječanstvo nema *nikakvih* ciljeva, pa sljedstveno tome čovjek, s obzirom na cjelokupni tok, ne može u tome imati utjehu i oslonac, nego svoje očajanje. Ako on pri svemu što čini vidi posljednju besciljnost čovjeka, njegovo vlastito djelovanje u njegovim očima poprima karakter rasipanja. A osjećati se kao čovječanstvo (a ne samo kao individuum) isto tako *rasipnički*, kao što vidimo pojedine cvjetove da ih priroda rasipnički stvara, to je osjećaj nad svim osjećajima. – A tko je sposoban za to? Zacijelo samo pjesnik: a pjesnici se znaju uvijek tješiti."[417]

U osnovi, ne samo da nema nikakva cilja, osim onog što ga sam čovjek sebi postavlja, nego je i cijeli svijet samo jedno "vječno vraćanje istog", jedna Heraklitova vječno živa vatra koja se zakonomjerno pali i gasi, a što je Nietzsche shvatio ne samo kozmološki i ontološki nego isto tako i historijski. "Sve ide i sve se vraća", pisao je u svom *Zaratrustri*: "vječno se okreće kotač bitka. Sve umire, sve opet procvjetava, vječno trči godina bitka. Sve se slama, sve se opet slaže; vječno se gradi ista kuća bitka. Sve se rastaje i sve se opet sastaje; vječno je sebi vjeran krug bitka. U svakom trenu otpočinje bitak; oko svakog 'ovdje' okreće se kugla 'tamo'. Sredina je posvuda. Vijugav je put vječnosti."[418]

I u *Volji za moći* pisao je ne jednom da ovaj svijet jest, nenastao i neprolazan. On zapravo vječno postaje, ali nikad nije počeo postajati i nikad neće prestati postajati. "U jednom beskonačnom vremenu svaka bi moguća kombinacija bilo kad jednom bila postignuta; još više: ona bi beskonačno puta bila postignuta. I budući da bi između svake kombinacije i njenog idućeg povratka sve još uopće moguće kombinacije morale proći i svaka od tih kombinacija uvjetuje cijeli slijed kombinacija u istom redu, time bi dakle bio dokazan kružni tok apsolutno identičnih redova: svijet kao kružno kretanje, koje se već beskonačno često ponovilo i koje svoju igru igra *in infinitum*. – Ova koncepcija nije bez daljnjega mehanistička: jer kad bi ona to bila, ona ne bi uvjetovala beskonačno vraćanje identičnih slučajeva, nego jedno konačno stanje. *Zato*

417 F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches,* str. 472.

418 F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra,* str. 194.

što ga svijet nije postigao, mora nam mehanizam vrijediti kao nesavršena i samo privremena hipoteza."[419]

Ovo stajalište je za Nietzschea, po mom mišljenju, i izlaz iz njegova inače antievolucionističkog stava o progresu čovječanstva. Razvitak, kaže Nietzsche, ne znači i napredak. To je privid koji lako vara. Tako npr. devetnaesto stoljeće nije nikakav progres prema šesnaestom, iako u jednom drugom tekstu Nietzsche priznaje 19. stoljeću da je u pogledu morala, politike, spoznaje, umjetnosti itd. prirodnije od nekih drugih, da se zapravo približilo sedamnaestom stoljeću. Čovječanstvo ne ide naprijed, opći izgled svega nalik je na golemu eksperimentalnu radionicu, gdje ponešto uspije u svim stoljećima, a bezbroj stvari ne uspijeva, gdje nema reda, logike i veze, te je sve samo vječno stvaranje i rastvaranje, obnavljanje i rušenje, jednom riječi "vječno vraćanje istog".

I zato Nietzsche želi da čovjeka nauči o visinama postojanja, o prevladavanju čovjeka, o *nadčovjeku*, čemu je također posvećen cijeli spis o Zaratustri. Čovjek je uže, pisao je u tom djelu, pričvršćeno između životinje i nadčovjeka – uže iznad bezdana. Ono što je veliko u čovjeku to je da je on most, a ne cilj. A smisao je tog prevladavanja, postati nadčovjek. Zato vas "učim nadčovjeku. Čovjek je nešto što treba da bude prevladano. Što ste vi učinili da biste ga prevladali? Sva su bića dosad stvorila nešto iznad sebe: a želite li vi biti oseka ove velike plime i radije se vratiti životinji nego prevladati čovjeka! Što je majmun za čovjeka? Podsmjeh ili bolni stid. I upravo to treba da bude čovjek za nadčovjeka: podsmjeh ili bolni stid. Prešli ste put od crva do čovjeka, a mnogo je toga u vama još crv. Bili ste jednom majmuni, i još je sada čovjek više majmun od bilo kojeg majmuna. A onaj koji je od vas najmudriji, tek je puko dvojstvo i mješavina biljke i sablasti. A zar vas ja pozivam da budete biljke i sablasti? Eto, učim vas nadčovjeku! Natčovjek je smisao zemlje. Vaša volja kaže: nadčovjek *neka bude* smisao zemlje!"[420]

Mnogo je toga što bismo mogli navesti za potkrepu svih ovih misli i stavova koje smo iznijeli, a i mnogih drugih koje u ovim okvirima ne možemo tretirati. Naročito o problemima umjetnosti, jednoj od središnjih tema Nietzscheove filozofije. Veliko je bogatstvo ideja, tema, nabačaja, aforizama koje nalazimo u Nietzscheovim djelima, tog u sebi razapetoga evropskog intelektualca koji je duboko emotivno proživljavao sudbinska pitanja modernoga čovjeka.

Nietzsche se ne može podvesti pod jednu formulu filozofije. Kao što odražava mnoge proturječnosti prijelomnoga devetnaestog stoljeća u

419 F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* str. 704.

420 F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra,* str. 9-10.

Evropi, on isto tako izražava i polivalentnost ljudskog bića koje nije samo intelekt, niti samo nagon i instinkt, niti samo ljudskost, nego i neljudskost, niti samo stvaralaštvo nego i rušilaštvo itd. Kao snažna i proturječna individualnost, snažna prema vani i najradikalnija u kritici svih vladajućih predrasuda (religioznih, moralnih, političkih i dr.), a u svojoj intimi do krajnosti osjećajna, duhovno snažna, a tjelesno u stalnom bolesnom grču koji tragično završava, Nietzsche dovodi građansko-prosvjetiteljski pojam individualiteta i slobode ličnosti do paroksizma.

Kao eminentni filozof kulture, ali oslobođen tradicionalnih transcendencija, metafizike i morala, Nietzsche je imao problem historije kao svoj prvorazredni problem. Jer, Nietzscheu je bilo jasno da je historija čovjekovo djelo, da ona *sama po sebi* nema nikakvog smisla i cilja, zapravo da "po sebi" bez čovjeka i ne postoji. Ali, on nije patio od "historizma" u smislu opterećenja historijom, čemu je posvetio i jedan mali rani spis. Poznavanje historije za njega je bila samo jedna od pretpostavaka da se ona mijenja i dalje preoblikuje.[421]

U tom razmišljanju o historiji Nietzsche se pokazao kao duboki analitičar ljudskog, čovjekovih psiholoških stanja i poriva. Nakon Rousseaua i Schopenhauera odškrinuo je jako vrata za sagledavanje iracionalnih strana ljudskog bića. U tom smislu mogli bismo govoriti o Nietzscheu kao kritičkom misliocu i analitičaru – pri čemu su mnoge njegove konstatacije o religioznoj alijenaciji, o moralu, kršćanstvu, smislu historije, velikim ličnostima, masama, a pogotovo o iracionalnoj, nagonskoj uvjetovanosti ljudske djelatnosti i težnji – u velikoj mjeri značajan doprinos ljudske djelatnosti i težnji – u velikoj mjeri značajan doprinos čovjekovoj spoznaji samoga sebe i svoga historijskog djela. Tu su bile i njegove granice, jer dublje uvide u socio-ekonomske odnose Nietzsche, kao radikalni individualist, nije imao.

Zato možemo govoriti i o Nietzscheu kao ličnosti koja je pokušala, na osnovi iznijetih misli i stavova, pronaći i puteve "prevladavanja" suvremenog nihilizma, dekadencije i prosječnosti, kako je on ocjenjivao svoje vlastito vrijeme. Tu je Nietzsche zapao u novu metafiziku, jer se s njegovih pozicija i razumijevanja historije nije moglo drugačije pos-

421 O historiji i njezinoj ulozi u životu Nietzsche je veoma interesantno pisao u svom mladenačkom djelu *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Prvi dio je bio kritika D. F. Straussa u povodu njegova djela *Der alte und der neue Glaube* (1872), a objavljen je 1873. Drugi dio pod naslovom *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) razmatra problem istaknut već u naslovu. Razlikujući tri vrste historije: monumentalnu, antikvarnu i kritičku, dajući prednost ovoj trećoj, ipak drži da one trebaju služiti *životu* kao tamnoj, nagonskoj i nezasitnoj moći. Život je za njega više od spoznaje, jer spoznaja koja bi uništila život, uništila bi i samu sebe.

tupiti nego svemu dosadašnjem suprotstaviti novi "moral" i "novoga čovjeka".[422]

Novom apsolutizacijom tih vrijednosti Nietzscheu su bila zatvorena vrata za razumijevanje suštine novovjekovnih procesa, suštine demokracije i socijalizma. Ali, u svojim kritičkim napomenama i invektivama u odnosu na nove pokrete, Nietzsche je također često imao pravo kad je upozoravao na razna romantična mišljenja o čovjeku današnjice koja su neke socijalne pokrete dovela, uz druge još neke okolnosti, do privremenih poraza.

Nietzscheove koncepcije o masama i "aristokraciji", jakim i plemenitim i prosječnim, zavidnim i slabim mogle su poslužiti različitim historijskim snagama kao opravdanje njihove politike. Njemački nacisti su, kako je poznato, uz svesrdnu pripomoć Nietzscheove sestre, uporno nastojali prisvojiti ga kao svoga preteču. Međutim, to je bio također jedan od promašaja te imperijalne i uskogrudne, intelektualno osiromašene i primitivne nacionalističke politike. Nietzscheove intencije, bez obzira na to što se ne možemo složiti s navedenom koncepcijom, bile su sasvim druge i imale su drukčije dimenzije. Zato bi se on ponajmanje mogao zadovoljiti ostvarivanjem njegovih ideja u jednom sistemu koji je počivao na njemačkomu malograđanstvu, filistarstvu i ignoranciji. Nietzsche je bio zapravo oštar protivnik nacionalističke uskogrudnosti, rasizma, države, a o Nijemcima je izrekao više negativnih, pa i pogrdnih mišljenja (i tu je pretjeravao) nego o bilo kojemu drugom narodu.

I moderno vrijeme je jedno od izuzetno proturječnih i složenih, pa se ne treba čuditi da je tako lucidna ali i emotivna ličnost izražavala u sebi i mnoga ta proturječja. Posljednja dva stoljeća pokazuju uz uspon buržoazije, koju Nietzsche nije podnosio, ujedno i uspon demokracije, zahtjeva određenog mjesta pod političkim suncem i širokih slojeva, masa. A da je Nietzsche mogao imati odbojan odnos prema masama, proizlazilo je ne samo iz njegova radikalnog individualizma nego i iz činjenice da su te mase, zbog određenoga društvenog položaja, još uvijek primitivne i neobrazovane, podložne najgorim političkim i idejnim manipulacijama, pune predrasuda i nerazumijevanja historijskih zbivanja, otrgnute – ne svojom voljom – od najviših dostignuća ljudskog duha i zato nesposobne da same oblikuju više tipova ljudske zajednice. Ali Nietzsche nije mogao, sa svojih stajališta, pretpostaviti da su ne samo potrebne velike i snažne ličnosti, a izvjesna elita duha će uvijek postojati, nego da je i *kulturno* obrazovanje masa također jedna od bitnih pretpostavaka viših oblika ljudskih odnosa.

---

422 Vidi F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre,* str. 504-505.

Čovjek se može slagati i ne slagati s mnogim, pa i nekim temeljnim Nietzscheovim pogledima na historiju i čovjeka. Ali, bilo kakav imali odnos prema njemu, on ne ostavlja čovjeka ravnodušnim i neupitnim. Nietzsche je svakako jedan od onih rijetkih filozofskih genija 19. stoljeća koji čovjeku ne dopušta da zapadne u drijemež i letargiju i stalno ga prisiljava na preispitivanje svojih stavova i vrijednosti.

Wilhelm Windelband

Za problematiku filozofije historije preostaju nam još dva njemačka mislioca koja svoja filozofska gledišta formiraju u osamdesetim i devedesetim godinama 19. stoljeća, a svojim djelovanjem ulaze i u 20. stoljeće. Prvi je *Wilhelm Windelband,* osnivač i glava badenske ili jugozapadne njemačke filozofske struje neokantovstva, a drugi je njegov učenik i nastavljač *Heinrich Rickert.*

Već smo vidjeli da je nakon poraza revolucije nastalo ne samo razočaranje s obzirom na ulogu i pretenzije njemačkoga spekulativnog idealizma, naročito Fichteova i Hegelova, nego i užurbano traženje nekoga čvršćeg oslonca za filozofsko promišljanje života i historije. Osim toga je politička i crkvena reakcija budno pazila i oštro reagirala na obnavljanje spekulativnih ideja koje su vodile panteizmu, ateizmu, idejama slobode i konstitucije, te su i nimalo radikalni mislioci, kao što smo vidjeli u slučaju K. Fischera i K. Prantla, zbog sličnih stavova izgubili venia legendi na sveučilištu. Isto smo to vidjeli i u slučajevima pojave prirodoznanstvenog materijalizma, kada su njegovi protagonisti također bili u pedesetim godinama udaljeni sa sveučilišta.

Vrijeme za obuhvatnije metafizičke sisteme koji bi u sebi nosili prevratničke i historijski nove vidike za njemačku građansku klasu i njezine ideologe uglavnom je bilo prošlo. Ali, to nije značilo da nije bilo potrebno ponovno uspostaviti dignitet filozofskog mišljenja i nastojati da se dođe do novih uvida i spoznaja o složenoj sferi duhovnog svijeta.

Nakon prvog razdoblja ovoga postožujskoga gluhog doba filozofije, ipak su neki mislioci, poput A. Trendelenburga (1802–1872), Ed. Zellera (1814–1908), K. Prantla (1820–1888), F. A. Langea (1828–1875), te već prikazani H. Lotze i F. Nietzsche, da spomenem samo najvažnije, pomalo uspostavljali osnove za toliko potreban kritički dijalog, pa makar i unutar vladajućega i jedino mogućeg idealizma. Nemajući više snage za dublje prodore u filozofsko osmišljavanje svijeta i historije, veći dio ovih mislilaca, nakon otrežnjenja od spekulativnog idealizma, sve više su u Kantovu kriticizmu pronalazili moguće poticaje za nova pregnuća. Taj se povratak Kantu uglavnom datira s polovinom šezdesetih godina

kada je *O. Liebmann* (1840–1912) godine 1865. objavio knjigu *Kant und die Epigonen* u kojoj je svako poglavlje završio pozivom: Also muss auf Kant zurückgegangen werden! (Mora se dakle vratiti Kantu).

Nietzsche je, u svojoj inače dubokoj averziji prema školskoj filozofiji i vladajućem idealizmu na sveučilištima, ovo vraćenje Kantu označio kao vraćanje u osamnaesto stoljeće. Nietzsche je u biti imao pravo, jer je vraćanje Kantu na izvjestan način bilo i priznanje svoga poraza, priznanje da nema više onih snažnih impulsa koji su izvirali iz duboke negacije jedne anakrone društvene stvarnosti. Njemačka inteligencija je uglavnom doživjela ostvarenje svojih historijskih ideala: ostvareno je jedinstvo Njemačke i pomalo se uspostavljala konstitucionalna monarhija. Građanska inteligencija se mogla neslagati s pojedinostima, jedan njezin manji dio nije nikad ostao ravnodušan prema socijalnim problemima koji su bili naličje političkog trijumfa. Ali, ona je to društvo ipak potvrđivala te nalazi svoj smisao u filozofskim analizama onoga bivstva koje joj je najbliže i koje ona kao povlašteni sloj društva brani kao signum te povlaštenosti – *bivstvo duha*.

Ipak, mora se i to reći, povratak Kantu nije, naravno, bio jednostavno ponavljanje Kanta. Imali su oni dovoljno talenta da im Kant posluži kao metodološka osnova i teorijski okvir za postavljanje i rješavanje određenih problema koji su krajem 19. stoljeća nastajali iz nove i društvene i znanstvene situacije. Problemi historizma, odnosa prirodnih i društvenih znanosti, kulture i vrijednosti itd. postaju prioritetni problemi.

Međutim, utjecaj Kanta je ipak bio kroz cijelo to vrijeme i prije i poslije 1848. godine prisutan u njemačkoj filozofiji. Tako ga nalazimo u tridesetim i četrdesetim godinama kod filozofa C. Fortlagea (1806–1881), F. E. Benekea (1798–1854) i E. Reinholda (1793–1855), a nešto kasnije i kod C. H. Weissea (1801–1866), te I. H. Fichtea (1796–1879) koji je to obznanio u govoru na otvaranju prvoga njemačkog filozofskog kongresa u Gothi 1847. pod naslovom *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.[423]

423 Ovo je bilo već konstatirano u poznatoj Überwegovoj historiji filozofije u IV. svesku *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart,* koju je bio za to razdoblje preradio i upotpunio T. K. Oesterreich i kao dvanaesto izdanje objavio u Berlinu 1923. Vidi inače temeljitu i opširnu analizu i prikaz nastanka neokantovstva u knjizi K. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus,* Frankfurt a. M. 1986. Od kraja šezdesetih godina do početka 20. st. neokantizam postaje dominantna filozofska struja na njemačkim sveučilištima. Od sedam-osam glavnih pravaca tog pokreta za nas je važan vrijednosno-teoretski kriticizam W. Windelbanda i H. Rickerta, i "relativistički" G. Simmela koji ću prikazati u knjizi o filozofiji historije u 20. st.

Od kraja šezdesetih godina pa do početka 20. stoljeća neokantizam postaje dominantna struja na njemačkim sveučilištima. Od sedam, osam glavnih pravaca toga pokreta za nas je važan vrijednosno-teoretski kriticizam W. Windelbanda i H. Rickerta, i "relativistički" G. Simmela koji ću prikazati u knjizi posvećenoj filozofiji historije u 20. stoljeću.

Wilhelm Windelband (1848–1915) rođen je u Potsdamu, a studira u Jeni i Göttingenu gdje najjače utječu na njega K. Fischer (1824–1907) i H. Lotze. Historijski smisao nasljeđuje od K. Fischera koji je bio pod Hegelovim utjecajem, što je i razumljivo, jer je Hegel od svih njemačkih filozofskih klasika imao najveće poznavanje i najdublji smisao za historiju. Na historijsko-filozofsko stvaranje Windelbanda utječu još dva značajna njemačka historičara filozofije – E. Zeller i J. Ed. Erdmann (1805–1892), prvi također hegelovac, a drugi hegelovac u početku svoga djelovanja.[424] Jednako tako snažan razvoj prirodnih znanosti kao i Lotzeov pokušaj dovođenja u sklad prirodoznanstvenih rezultata i stajališta s idealističkom filozofijom, a naročito njegova koncepcija vrednota (Werte) i ideja "važenja" (Gelten), dobiva u zrelom razdoblju Windelbandova filozofskog razvoja teorijski prioritet. Vidjet ćemo da su suprotstavljanje prirode i historije, carstva nužnosti i carstva slobode kod Lotzea, kao i koncepcija "nužno važećih istina" bili glavna teorijska preokupacija W. Windelbanda.

Svoja istraživanja spoznajno-teoretske problematike, naročito u vezi s problemom prirodnih i duhovnih znanosti, kao i teorijom vrijednosti, Windelband je iznio u nekoliko manjih radova poslije skupljenih u djelu u dva sveska *Präludien* (1884). Sveučilišnu je karijeru završio u Heidelbergu, gdje 1903. godine postaje profesorom i predaje zajedno sa svojim učiteljem K. Fischerom, kojega i nasljeđuje na katedri nakon Fischerove smrti 1907.

Kao neokantovac Windelband je, naravno, držao da je s Kantom učinjen "najvažniji preokret koji je filozofija doživjela"[425] i da je on filozof nakon kojega "principijelno nije ništa novo stvoreno".[426] Iz toga se vidi da Windelband ne priznaje historijsko značenje dijalektičke metode

424 W. Windelband je autor jedne od najpoznatijih historija novije filozofije: *Geschichte der neueren Philosophie* u dva sveska (1878. i 1880). Jedno od najvažnijih djela W. Windelbanda je također *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892) koje je njegov učenik Rickert smatrao glavnim Windelbandovim djelom. U nas je, u Zagrebu, to djelo objavljeno još 1956. i doživjelo je dosad više izdanja.

425 Wilhelm Windelband, *Was ist Philosophie, Präludien* I, Tübingen 1911, str. 22.

426 W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode, Präludien* II, Tübingen 1911, str. 100.

koju su razradili upravo veliki njemački mislioci nakon Kanta (Schelling, Fichte, Hegel i Marx), a koju nalazimo i kod francuskih prosvjetitelja i Saint-Simona. Pa i kasnije, kada krajem stoljeća započinje izvjesno oživljavanje Hegela u njemačkoj filozofiji, Windelband vidi u tome neku vrst ozdravljenja, ali naglašava manje bitnu stranu i doprinos toga velikog mislioca. Zbog čežnje novijeg vremena za cjelovitim smislom sve stvarnosti, pisao je Windelband, moralo je djelovati "imponirajuće jedinstvo i grandiozna zatvorenost sistematske kompozicije, u kojoj je dan Hegelov panlogizam. Njoj je također, bez sumnje, svojstveno nešto što može zadovoljiti estetski smisao i upravo taj moment nasuprot Fichteu, Schellingu i Herbartu uvelike odlučuje za Hegela. K tome pridolazi i razvojno-vedri optimizam, koji prožima njegovo učenje, povjerenje u moć uma, čime nadvladava sumornu Schopenhauerovu propovijed o bijedi svijeta. I konačno, nasuprot neograničenom individualizmu, kojim je neko vrijeme naš narod zanosio Nietzsche, u mladohegelovskoj struji snažno probija prednost duhovnoj cjelini, umnom životnom sadržaju, koji ima opće važenje."[427]

Dijalektika je za neokantovce, tako i za Windelbanda, vodila metafizici i genetičkom (dijalektičkom) tumačenju stvarnosti. A to nije mogla biti za njih prava metoda filozofije. Jer, dijalektička metoda je "u najužoj vezi s metafizičkim hipostaziranjem ideja, i koliko god se možemo diviti tananosti i pronicavoj dubini misli, ali prije svega upornosti pojmovnog reda, s kojom je Hegel, naročito u filigranskom djelu svoje logike, genijalno otkrio pojedine veze, ipak takva dijalektika kao cjelina niukoliko ne može opet sačinjavati metodu filozofije."[428]

U svom prihvaćanju Kanta kao mislioca od kojega treba polaziti i izgraditi kritičku metodu filozofske analize, većina kantovaca je zapravo bila bliže Fichteovoj interpretaciji Kanta. Kako je već Fichte ukazao na poteškoće Kantove "stvari po sebi", zbog čega i odbacuje taj realistički moment Kantove filozofije, tako i marburžani (Cohen i Natorp) i badenci (Windelband i Rickert) odbacuju tu Kantovu pretpostavku koja za Windelbanda "ostaje postulirano ništa, kome se ne može pridati nikakvo stvarno određenje i nikakav formalni odnos. Zato je stvar po sebi sasvim beskorisna pretpostavka za mišljenje, iz koje se ne može objasniti baš ništa. Iz nespoznatljive stvari po sebi ne mogu se razumjeti ni pojave vanjskog svijeta ni pojave unutrašnjeg svijeta niti njihov međusobni odnos; isto tako se iz potpuno nepoznate stvari po sebi nikada ne može shvatiti ni ono podvajanje pojavne stvarnosti na oblasti duha i materije, koje su jedna od druge odvojene, a ipak se stalno međusobno

427 W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus,* Präludien I, str. 265-266.

428 W. Windelband, *ibid.,* str. 275.

odnose. Tako bi ta agnostička stvar po sebi bila samo tamni prostor u kojem se svi problemi ostavljaju neriješeni, a da se za njih time ne dobiva nikakvo razjašnjenje."[429]

Hegel je, kako nam je poznato, iz slične kritike zaključivao o jedinstvu suštine i pojave i zato o mogućnosti spoznaje te suštine, a Marx je, slijedeći Hegela, dolazio do istog rezultata ali na temelju svoje materijalističke i aktivističke teorije prakse. Windelband sve te i slične mislioce proglašava "metafizičarima" i prihvaća Kantov apriorni kategorijalni shematizam kao nešto gotovo i apsolutno, misleći da se time riješio metafizike. Budući da po njemu samo mišljenje može proizvesti ono što bi trebalo da bude bivstvo, zato i predmeti mišljenja, koje mislimo u pojmovima, nisu odrazi ili korelati stvarnosti, nego su proizvedeni u mišljenju i od mišljenja samog. Područje svijesti je, prema tome, neprekoračivo, i za filozofiju ostaje objektivna stvarnost, u realističkom, pozitivističkom ili materijalističkom smislu, bespredmetna. "S apsolutno stvarnim prestaje i filozofija koja bi to htjela obrađivati: tada preostaju samo pojedine činjenice znanosti, a filozofija bi trebala da bude preponosna da svoje ime dade za cjelovite prikaze u kojima bi se htjelo sabrati samo glavno iz tih činjenica."[430] Transcendenciju svijesti treba izbjeći i zato za Windelbanda preostaju jedino Kantove transcendentalne, apriorne forme za objašnjenje mogućnosti spoznaje. Otkrivanje sintetičke svijesti je po njemu Kantovo besmrtno djelo. Svijet, koji mi doživljavamo, uvijek je samo jedan sređeni izbor, a principi tog izbora i sređivanja "mogu se tražiti samo u strukturi naše svijesti. Svijet, koji mi doživljavamo, naše je djelo."[431] Općenitost i nužnost naših sudova nije nam dana iskustvom, nego apriornim formama koje imaju nadindividualno značenje.

Logičke kategorije i principi, kao preduvjet svake spoznaje, prave su vrednote (Werte) i kao što postoje logičke apsolutne vrednote, tako postoje i etičke, estetske i religiozne. Te su vrednote ono apsolutno, nosioci nužnosti i općenitosti. Kako nisu izraz pojedinačne svijesti, mora se nužno pretpostaviti neka opća svijest, koju Windelband naziva "normativna svijest" (Normalbewusstsein) koja nije ništa drugo nego sinonim za Kantovu "svijest uopće". "Ako je neminovno potrebno uzdići se od relativnosti individualnih vrednovanja i moralnih običaja naroda do zahvaćanja apsolutnih vrednota, onda izgleda da je nužno, nad historijskim formama ljudske zajedničke svijesti, zamisliti jednu normativ-

429 W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie,* Tübingen 1914, str. 227.

430 W. Windelband, *ibid.*, str. 32-33.

431 W. Windelband, *Kulturphilosophie und transcendentaler Idealismus, Präludien* II, str. 260.

nu svijest, za koju su te vrednote upravo vrednote."[432] Ta normativna svijest je sistem normi koje su apsolutne i objektivno *važe*, pa trebaju zato i subjektivno važiti, iako u empirijskoj stvarnosti čovjekova duhovnog života važe samo djelomično. Te vrednote ne postoje stvarno, nego važe. To je jedna viša nužnost, nužnost trebanja koja se ne mora uvijek ispunjavati u empirijskom mišljenju, htijenju i osjećanju. "Nikakav prirodni zakon ne prisiljava čovjeka da uvijek tako misli, tako hoće, i tako osjeća, kako bi on prema logičkoj, etičkoj i estetskoj nužnosti trebao uvijek misliti, htjeti, osjećati."[433]

Sasvim je razumljivo da je najveća i zapravo nerješiva teškoća objasniti egzistenciju te normativne svijesti i vrednota. Prihvaćanjem Lotzeova koncepta i termina "važenje" (das Gelten) karakter bivstva tog idealiteta ostaje ipak neobjašnjiv i upitan. Nastojeći da izbjegne psihološku i metafizičku eksplikaciju, Windelband drži da to ne može značiti drugo nego "ukupnost *sveza i odnosa* koji postoje između bivstvujućeg. One same nisu nikako bivstvujuće, niti kao stvari niti kao stanja ili djelatnosti; one mogu postati 'stvarne' samo kao sadržaji psihičkih funkcija spoznaje. Ali po sebi *carstvo važenja* nije ništa drugo nego *forma i poredak, u kojima postoji bivstvujuće.*"[434] To carstvo vrednota za Windelbanda i ostale neokantovske sljedbenike ostaje ipak misterij

432 W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie,* str. 254. Tim je Windelband u potpunosti napustio izvjesne relativističke i pragmatičke elemente svoje filozofije. K. Chr. Köhnke povezuje ovaj završetak u apsolutnom s kriznom situacijom u Njemačkoj krajem sedamdesetih godina. Nakon neuspješnoga "Kulturkampfa" protiv katolika kao i dva pokušaja atentata na cara, koje su veoma brzo insinuirali socijaldemokratima koji su bili u usponu, pojavljuju se autoritarne tendencije u javnom životu Njemačke. Bismarck proglašava "zakon protiv socijalista" (1878) što je s jačanjem antisemitizma označilo kraj liberalne ere u Njemačkoj. "Windelband je u međuvremenu prožet 'vjerom u um', i taj tzv. um označava 'stalno, opće, zakonodavno, normativno'. On je unutarfilozofski instrument protiv svih neidealističkih pravaca filozofije, izvanznanstveno principijelno antidemokratski, antisocijalistički i skroz-naskroz autoritarno shvaćen. 'Socijalna opasnost', koja je u godini 1878. izgledala da postaje jasna, učinila je od 'relativista' Windelbanda borbenog 'znanstvenika vrijednosti' koji je ofenzivno zastupao interese autoritarne Bismarckove države." (K. Chr. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus,* Frankfurt a. M. 1986, str. 427.) Mislim da je plauzibilno ovo objašnjenje prelaska jednog dijela njemačke liberalne inteligencije na autoritarne pozicije. Socijalno pitanje i klasni problem postaju krajem 19. st. sve oštriji i nezaobilazni.

433 W. Windelband, *Was ist Philosophie, Präludien* I, str. 42.

434 W. Windelband, *Prinzipien der Logik.* U *Encyclopädie der philosophischen Wisenschaften,* Tübingen 1912, str. 53-54. Ovim Windelband nije izbjegao izvjestan iracionalizam i približavanje spiritualističkoj metafizici. I sam Windelband u istom citiranom djelu o logici u Leibnizovoj centralnoj monadi, Berkleyjevu bogu, Kantovu Intellectus archetypusu, Fichteovu Ja i Hegelovoj ideji. (Vidi *Prinzipien der Logik,* str. 54-55.)

u koji treba vjerovati, kao što ostaje mistična i nedokučiva veza između te opće, normativne svijesti i individualne empirijske. A čim jedna filozofija mora prekoračiti granicu znanja i racionalnih pretostavaka ili uvida i pretpostavi nužnost vjerovanja, prestaje zapravo biti kritička, a mnogo gubi i na dignitetu filozofskog. Windelband i sam priznaje da "to sudjelovanje u dominantnom svijetu umnih vrednota, koje ipak sačinjavaju smisao svih poredaka, na kojima se izgrađuju naši mali svjetovi znanja, htijenja i oblikovanja, to uklapanje našeg svjesnog kulturnog života u umne sveze, koje daleko nadmašuju nas i naše čitavo empirijsko postojanje – to je neshvatljiva tajna sve duhovne djelatnosti."[435]

S takvih je teorijskih pozicija Windelband prišao i problematici filozofije historije. Najjezgrovitije je svoje osnovne misli iznio u poznatom rektoratskom govoru u Strassburgu 1894. godine pod naslovom *Historija i prirodna znanost*.

Problem prirode i historije je, kako smo vidjeli, bilo jedno od krucijalnih filozofskih pitanja toga vremena. Dobivši naročito poticaje od svog učitelja Lotzea, Windelband u izvjesnoj mjeri prihvaća i gledišta Schopenhauera koji je na nekoliko mjesta svoga glavnog djela *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818) iznio svoja mišljenja o historiji. Schopenhauer je posebno naglašavao da se u historiji radi o čovjeku, pojedinačnom, individualnom, a znanost govori o općem, zakonomjernom. Znanost o individuumima je proturječje i zato historija ne može biti znanost; ona ostaje na površini i ne dolazi do biti svijeta. Historija je u odnosu prema poeziji kao portretno slikarstvo prema historijskom slikarstvu i zato poezija iskazuje mnogo više bit čovjeka i svijeta nego historija.

Slično mišljenje zastupa i Windelband. Ne slažući se s podjelom na prirodne i duhovne znanosti, Windelband tu podjelu zasniva na tezi da jedne znanosti traže zakonitosti predmeta, a druge samo događaje koji su se zbili. U sferi anorganske i organske prirode postoji ponavljanje zbivanja, te se može utvrditi i njihova zakonitost; na historijskom području svaki je događaj neponovljiv, te se o zakonima historije ne može govoriti. Prema tome "iskustvene znanosti traže u spoznaji stvarnog ili opće u formi prirodnog zakona, ili pojedinačno u historijski određenom obliku; one promatraju jednim dijelom formu koja ostaje uvijek jednaka samoj sebi, drugim dijelom neponovljiv, u sebi određen sadržaj stvarnog zbivanja. Jedne su znanosti o zakonima, druge znanosti o događajima; one naučavaju, što uvijek jest, ove, što je jedanput bilo. Znanstveno mišljenje je – ako se smiju stvarati novi umjetni izrazi – u jednom slučaju *nometetsko*, u drugom *idiografsko*."[436]

435 W. Windelband, *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, Präludien* II, str. 271.

436 W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft,* Präludien II, str. 145.

Windelband, dakle, prihvaća Schopenhauerovo stajalište da je u historiji riječ samo o pojedinačnim događajima, individualnim djelatnostima, pri čemu je posebno mjesto dano velikim ličnostima, ali se isto tako s njim ne slaže u vezi s njegovim podcjenjivanjem historije i odbijanjem da ona može biti znanost. Svako pojedinačno, nastavlja Windelband, ipak nije za znanost važno i ostaje kuriozum ako ne služi kao kamen za izgradnju općenitije cjeline i strukture. U znanstvenom pogledu "činjenica" je teleološki pojam. Samo je ono zbiljsko činjenica za znanost, iz kojeg ona može nešto naučiti. A to prvenstveno vrijedi za historiju. Mnogo toga se zbiva što zapravo nije historijska činjenica. Da je Goethe npr. 1780. godine dao napraviti kućno zvono i ključ itd., nisu historijske činjenice. Ali se isto tako ne može ostati samo na općem i rodnom. "Ono ostajanje na rodnom jednostranost je grčkog mišljenja, preneseno od *Eleata* na *Platona*, koji je nalazio pravo bivstvo kao i pravu spoznaju samo u općem, i od njega do naših dana, gdje je *Schopenhauer* postao zagovornik te predrasude, kad on odriče historiji vrijednost prave znanosti, jer ona uvijek zahvaća posebno a nikada opće."[437]

Ako se u historiji teži samo za općim, zakonima, onda se želi napraviti od historije prirodna znanost, kao što je slučaj kod filozofskohistorijskog pozitivizma. A tada ostajemo pri nekoliko trivijalnih općenitosti s mnogim iznimkama koje ih ispričavaju. "Tome nasuprot mora se čvrsto zastupati da se sav interes i prosuđivanje, sve vrijednosno određivanje čovjeka odnosi na pojedinačno i jednokratno."[438]

Ono što vrijedi za ljudski život, vrijedi i za cjelinu historijskog procesa: on ima vrijednost samo ako je jednokratan (einmalig). To je princip što ga je kršćanska filozofija u patristici pobjedonosno iznijela protiv helenizma.

Ovo prenaglašavanje individualnog i jednokratnog, a zapostavljanje socijalnog i socijalno-ekonomskog, društvenih struktura u kojima se oblikuje svaka ličnost i koje imaju u svom razvitku neke pravilnosti, pa čak i postojanosti, nužno vodi Windelbanda nekoj mistici ličnosti, jer mu i historijski događaji, kao posljedice djelovanja slobodnih individuuma, nužno ostaju do kraja neobjašnjivi. Nama ne pomaže, kako izričito piše Windelband, "nikakva supsumacija pod one zakone, da bismo pojedinačno dano u vremenu raščlanili do njegovih posljednjih osnova. Zato nam u svakom historijski i individualno spoznatom preostaje ostatak neshvatljivosti – nešto, što se ne može izreći ni definirati. Tako se posljednja i najdublja suština ličnosti opire raščlanjivanju pomoću

437 W. Windelband, *ibid.*, str. 154-155.

438 W. Windelband, *ibid.*, str. 155.

općih kategorija, pa se to neshvatljivo pojavljuje pred našom sviješću kao osjećaj neuzrokovanosti našeg bića, tj. individualne slobode."[439]

Budući da je zadatak svakog društva "stvaranje svoga kulturnog sistema", a on se zasniva na ostvarivanju etičkih i religioznih vrednota, svako društvo treba u svojoj historijskoj uvjetovanosti pronaći to zajedničko koje je nadindividualno, tj. apsolutno i općevaljano. To je krajnji cilj svakoga društva i svako ga rješava na svoj specifičan način. "Ta zadaća društva ima svoj korijen, dakle, u pojmu općevaljanosti: ono treba da osvijesti i prikaže ono što u njemu važi kao opće. Time ono stvara svoj kulturni sistem. Ali je sada time ujedno dan sadržaj individualne svijesti o dužnosti, ukoliko je ta svijest nezavisna o historijskoj posebnosti. Dužnost je individuuma da bude u službi društva, ali u tom smislu da ovo stvara zajedničkim radom svoj kulturni sistem. Materijalni princip etike glasi: čini svoje, tako da u društvu kojem ti pripadaš dođe do svijesti i prevlada njegov zajednički duhovni sadržaj."[440]

Inače, na kraju, kaže Windelband, sadržaj svjetskog zbivanja ne može se shvatiti iz njegove forme. Svi su se pokušaji izjalovili kad se htjelo pojmovno izvesti posebno iz općeg, mnoštvo iz jednog, konačno iz beskonačnog, postojanje iz biti. Tu postoji procjep koji veliki filozofski sistemi samo prekrivaju, ali ne ispunjuju. O tim pitanjima nema pravog odgovora. "Zakon i događaj kao posljednje, inkomensurabilne veličine naše predodžbe svijeta ostaju postojati jedan pored drugoga. Tu je jedna od graničnih točaka, na kojima znanstvena misao može samo još odrediti zadatak, postaviti pitanje, s jasnom sviješću da ga nikad neće moći riješiti."[441]

Suprotstavljajući metodu duhovnih znanosti metodi prirodnih znanosti, Windelband je oštro i jednostrano suprotstavio i predmet tog istraživanja. Dok je u prvom slučaju predmet individualan, jednokratan i neponovljiv, te se o tom događaju mogu davati samo pojedinačni su-

439 W. Windelband, *ibid.*, str. 159.

440 W. Windelband, *Vom Prinzip der Moral, Präludien* II, str. 192. Ostvarivanje apsolutnih vrednota je prvenstveno zadatak i djelo izuzetnih ličnosti, heroja, te je time ponovno aktualizirano pitanje mase i ličnosti. Ličnost pritom uništava u sebi sam individualni moment, i to najviše i najvrednije što pojedinac donosi postaje nelično i nadindividualno. "Ista nadličnost važi kod svih podviga heroja na svim područjima života i tako postiže ličnost svoje historijsko značenje time što je ona više od same sebe. To čini bit značajne ličnosti, što ona razvija u sebi nadlične vrednote i oblikuje ih u vanjski svijet. Nezavisnost takvih vrednota o uvjetima koji su prirodno dani u individualnosti njihovih nosilaca izražavamo i tako da tim vrednotama pripada o vremenskim uzrocima nezavisno, tj. vječno važenje. Tako smijemo i reći da iz one historijske napetosti između cjeline i individuuma proizlaze vječne vrednote djelovanjem ličnosti." (W Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, str. 344)

441 W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft, Präludien* II, str. 160.

dovi, a znanosti su znanosti o događajima (idiografske), u drugom slučaju imamo posla s općim, zbivanjima koja se ponavljaju, te je spoznajni cilj zakon tih procesa, a znanosti su znanosti o zakonima (nomotetske).

Iako je Windelband u istom govoru pisao da se kod svega ovoga radi o pitanju koje se odnosi na metodu, a ne sadržaj, dakle o jednoj tipologiji znanstvenog postupka, ipak su kritike koje su bile upućene Windelbandu da je formalistički suprotstavio ne samo dvije metode nego i dvije sfere bivstva, bile u osnovi točne. Dok je, ali ne samo on, dobro upozoravao da se između tih dviju sfera bivstva ne može staviti znak jednakosti, njihovo je razdvajanje bilo više posljedica spoznajno-teoretskog stava i metodskog postupka, a manje karaktera i specifičnosti samog predmeta istraživanja. U tom se slučaju ne bi došlo ne samo do navedene i nepremostive dihotomije nego i do spoznaje i konstatacije duboke povezanosti tih sfera bivstva, što ćemo imati još prilike konstatirati u analizi i ocjeni filozofskih pozicija njegova nastavljača H. Rickerta.

Heinrich Rickert

Rickerta se moglo prikazati i u idućoj knjizi posvećenoj filozofiji historije u 20. stoljeću. Ali, kako je Rickert bio najznačajniji učenik Windelbanda i najjači teoretičar badenske neokantovske škole, a njegovi najvažniji radovi za ovu problematiku izlaze krajem 19. stoljeća i u prvim godinama 20., najprimjerenije je ipak da se ta dva mislioca prikažu zajedno.[442]

Heinrich Rickert (1863–1936) je rođen u Danzigu kao sin političara. Njegov životni put u razdoblju Bismarckove vladavine bio je sličan putu mnogih tadašnjih intelektualaca koji su se posvetili filozofiji ili znanosti. Vidjevši u Bismarckovoj politici u velikoj mjeri ostvarenje svojih političkih ideala, nisu bili svjesni i druge, militarističke i autokratske strane te medalje, a nisu imali, kao privilegirani stalež, niti razvijeno osjećanje za socijalne probleme koji su svom snagom već započeli narušavati samozadovoljni mir povlaštenih građanskih slojeva. Bez nekih većih trzavica završio je školovanje u Berlinu, a 1888. doktorira kod Windel-

442 Sličan slučaj imamo i s filozofima G. Simmelom i W. Diltheyem. Simmelovo glavno filozofskohistorijsko djelo *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* objavljeno je 1892, ali je u potpuno prerađenom obliku objavljeno 1905. god. Diltheyevo prvo važnije djelo za ovu problematiku *Einleitung in die Geisteswissenschaften* objavljeno je 1883, a *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* 1910. Kako je njihovo djelovanje mnogo više prisutno u 20. st., njihove koncepcije o filozofiji historije obradit ću i prikazati u poglavlju posvećenom filozofiji historije na razmeđu stoljeća.

banda u Strassburgu. Tri godine kasnije već se habilitirao u Freiburgu i nakon kratke privatne docenture postaje 1894. godine izvanredni, a 1896. redoviti profesor na istom sveučilištu. Nakon Windelbandove smrti 1915. u Heidelbergu, Rickert je bio pozvan da naslijedi svog učitelja.

Iako je Rickert bio zainteresiran, kao što poznavaoci njegova života tvrde, i za mnoga konkretna pitanja stvarnog života, ipak je, osim svojih profesorskih aktivnosti, zbog nekih nervnih smetnji bio uglavnom upućen na svoju radnu sobu. Rickert nije imao, kao njegov učitelj Windelband, smisla za historijsko-filozofsku problematiku, ali je zato bio najjači teoretičar jugozapadne njemačke neokantovske filozofije.

Kao Windelbandov sljedbenik Rickert je, naravno, zastupao stajalište transcendentalnog idealizma i filozofiju vrijednosti, što sam već ukratko osvijetlio u prikazu Windelbandove filozofske pozicije. Bio je pod utjecajem i nekolicine drugih suvremenika (Riehl, Volkelt, Natorp, Simmel i dr.) te se u izvjesnim pogledima i razlikuje od Windelbanda. Svoja razmatranja o filozofskohistorijskoj problematici iznio je ponajprije u svom glavnom teoretskom djelu *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* (1896–1902), te u djelima *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899) i *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1904).

Najveći dio svojih preokupacija Rickert posvećuje spoznajno-teoretskim i metodološkim problemima u vezi sa znanstveno-historijskim i filozofskim pristupom i objašnjenjem historije. S obzirom na pretenzije snažnog razvoja prirodnih znanosti da one budu i ključ za razumijevanje historije, što je karakteristika i naturalistički orijentiranih filozofa, Rickert posvećuje svoje glavno djelo istraživanju upravo teorijskih granica prirodnih znanosti. Priznaje veliko značenje rezultata modernih prirodoznanstvenih istraživanja i za filozofiju, ali ipak drži da bi to bilo veliko osiromašenje u duhovnom životu čovjeka kada bi se držalo "da bi prirodoznanstvenim istraživanjima, uključujući i psihologiju, znanstveni život uopće trebao biti iscrpljen, da prirodna znanost u *svim* pitanjima ima odlučujuću riječ. Dakle, naše istraživanje se usmjeruje ne protiv prirodne znanosti, nego samo protiv njena *samovlašća* i zatim protiv pokušaja da se isključivo na njoj izgradi filozofija kao učenje o svjetonazoru."[443]

To ne znači, za Rickerta, da se filozofija treba oslanjati samo na historijske znanosti, jer jednako tako postoje granice historijskih znanosti kao i prirodnih. I samo zato što se danas, kaže Rickert, precjenjuju prirodne znanosti, on polazi od istraživanja njezinih granica. Filozofija

443 Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1921, str. 5.

ne može primjenjivati niti prirodoznanstvenu niti historijsku metodu, nego mora nasuprot svim pojedinačnim znanostima sačuvati svoju samostalnost.

Historizam je inače još opasniji od naturalizma, jer historija ne daje sama po sebi nikakav "pogled na svijet", koji zaslužuje to ime. Historizam, ako je konzekventan, vodi relativizmu, pa i nihilizmu. Historija se mora držati povijesnog, vremenski uvjetovanog. "Filozofija ima uvijek zadatak da izađe preko povijesnog k bezvremenskom ili vječnom", ona mora uzeti u obzir sve te znanosti, ali mora i nastojati "da dođe do stajališta iznad *obih*."[444]

Često se navodi, kaže Rickert u svom djelu o *Kulturnoj znanosti i prirodnoj znanosti,* kako on drži da prirodne znanosti imaju posla sa zakonima, a historijske samo s "jednokratnim" (Einmalig), dakle s nečim što je sušta suprotnost zakonomjernom. Rickert izjavljuje da tako nešto nije nikad tvrdio. To se moglo zaključiti iz Windelbandova rektoratskoga govora *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894) u kojemu se "nomotetski" postupak, kao prirodoznanstveni, suprotstavlja "idiografskom" kao historijskom. Rickert to nije nikad u potpunosti prihvatio, iako to nije niti Windelband, kako smo vidjeli, apsolutizirao.

Rickert govori o generalizirajućoj i individualizirajućoj metodi s naglaskom da među njima nema apsolutne suprotnosti, nego samo relativna razlika. Iako je u prirodnoj znanosti primjerenija generalizirajuća metoda, a historijskoj znanosti individualizirajuća, obje se metode mogu primijeniti na svako od tih znanstvenih područja. "Priroda suprotstavljena kulturi može biti naime prikazana ne samo generalizirajući, nego i individualizirajući, a isto tako može i kultura da bude prikazana individualizirajući kao i generalizirajući."[445]

Priroda i historija nisu dva različita realiteta, nego ista stvarnost promatrana s dva različita stajališta. "*Stvarnost postaje priroda, ako je promatramo s obzirom na opće, ona ostaje historija, ako je promatramo s obzirom na posebno i individualno*, i zato hoću sljedstveno tome suprotstaviti generalizirajućem postupku prirodne znanosti *individualizirajući* postupak *historije*."[446]

Rickert inače drži da je za historijske znanosti u cjelini prikladniji termin "kulturna znanost", a ne "duhovna znanost", jer ono što kulturu razlikuje od svekolike prirode nije njezin psihički, nego njezin ob-

444 H. Rickert, *ibid.*, str. 7.

445 H. Rickert, *ibid.*, str 22.

446 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* Tübingen 1926, str. 55-56. Vidi također *Grenzen der naturw. Begriffsbildung,* str. 173, gdje je formulacija identična.

jektivno "duhovni" sadržaj, tj. "pojam onoga što se ne može osjetilno opažati, nego što se samo neosjetilno može razumjeti, i što životu daje značenje i smisao."[447] Tako mi dijelimo svoje doživljaje na realitete koje osjetilno zapažamo; oni su dijelom tjelesni, a dijelom duševni. Druga su vrsta toga realiteta oni koje osjetilno ne zapažamo, ali ih razumijemo kao smisaone tvorevine (Sinngebilde). Ovi drugi, duhovni predmeti imaju neko značenje ili smisao, osjetilno ih se ne može opažati i zato nemaju realnu egzistenciju. To je svijet vrednota, koje *važe* kako su to već definirali Lotze i Windelband.

Tako su npr. riječi nosioci jedne smislene tvorevine i tako na riječima nužno prianja nešto neosjetilno. Postoji, dakle, svijet idealnih tvorevina koji nije niti fizički niti psihički. To je svijet "duha", koji nema veze s duševnim, psihičkim koje se vremenski odvija. To su "neosjetilno razumljiva značenja i smisaone tvorevine, koje ne mogu biti niti vremenske niti prostorne."[448]

Historija je ponajprije znanost o ljudskoj kulturi, a kulturni život je "*zbivanje koje ima značenje i smisao*", dok priroda naprotiv protječe "bez značenja i bez smisla."[449] U tome je razlika između prirodnih i duhovnih znanosti. Jedne proučavaju opažajne prirodne procese koji nemaju smisla i značenja, druge kulturu i njezine nosioce, realne ljude, kao ono što ima smisao i značenje. Zato metoda prirodnih znanosti nije dovoljna za područja koja su vrijednosna i smislena.

Vidjet ćemo kasnije da Rickertova transcendentalna metoda ipak u biti, kao i kod Windelbanda, vodi neobjašnjivoj dihotomiji stvarnosti, postulirajući na jednoj strani prirodni svijet podvrgnut zakonima, općem, a na drugoj historijski svijet kao svijet jednokratnog, neponovljivog zbivanja koji participira na nečemu vrijednosnom, apsolutnom i neobjašnjivom.

Objašnjavajući svoje stajalište, Rickert piše da prirodni produkti slobodno rastu iz zemlje, oni su samonikli i prepušteni samima sebi. Kod kulturnih procesa imamo posla s vrednotama, prirodne procese, koji su samostalno nastali, možemo promatrati bez obzira na vrednote. "Priroda bi prema tome bila slobodna od značenja, ona je samo nešto opažajno, nerazumljivo, a kultura je naprotiv bivstvo sa značenjem i koje se može razumijevati, i to je tako u stvarnosti."[450] Kad je pitanje biv-

447 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* str. XI.

448 H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* Heidelberg 1924, str. 22.

449 H. Rickert, *ibid.,* str. 23.

450 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* str. 20. Na temelju toga, zaključuje Rickert, možemo govoriti o "wertfreie Natur und wertbehaftete Kultur" (prirodi koja je vrijednosno slobodna i kulturi koja je vrijednosno

stva vrednota, Rickert zaključuje kao i Windelband da se ne može reći da su one stvarne, zbiljske, nego samo da važe.

Logici historijske znanosti pripada da ona ne želi obrađivati stvarnost s ciljem da dođe do zajedničkog u objektima, do zakona kao što je slučaj kod prirodnih znanosti, jer time i ciljevi koje ona postavlja kao historija nikad ne bi bili dostignuti. Historijski predmet (ličnost, narod, historijsko razdoblje, privredni ili politički pokret itd.), ako se želi prikazati kao cjelina, mora se shvatiti "u njegovoj *jednokratnosti* i nikad ponovljivom *individualitetu*."[451] Zato se historija ne može služiti generalizirajućom metodom, bez obzira na to je li taj historijski predmet tjelesni, duševni, kulturni itd. Dakle, ovo jednokratno s individualnim sadržajem zadatak je historijske znanosti.

U historiji su dijelovi u međusobnoj povezanosti, kako s okolnim svijetom tako i u svom vlastitom razvoju. Historijska cjelina je u odnosu na njezine dijelove bogatija, dok je opći pojam u prirodnim znanostima uvijek siromašniji od pojedinačnih predmeta koje istražuju. Jednako se tako i u *razvoju* uvijek zbiva nešto novo, a budući da se pojmovi zakona odnose na ono što se ponavlja, to se "pojmovi historijskog razvoja i zakona upravo isključuju."[452]

Međutim, historijski su procesi također kauzalno povezani te je netočno mišljenje nekih da su objekti historijskih istraživanja "slobodna" bića koja nisu podvrgnuta nikakvim uvjetovanostima. Ali kauzalno ne znači i "zakonito". Empirijska stvarnost poznaje samo individualne kauzalne veze, a o zakonima ne može govoriti kao o pojmovima. Nadalje, historičar ne želi samo dati vremenski slijed uzroka i posljedica nego i uvid u *nužnost* kojom iz toga pojedinačnog, nikad neponovljivog uzroka slijedi ili proizlazi nikad neponovljiva posljedica. Ali, to nije zakonitost. "U zakon razvoja ulazi individualitet i posebnost jednog razvoja isto tako malo kao i individualno u prirodni zakon uopće, pa htjeti uspostaviti zakone razvoja u dotičnom smislu za *historijske* razvojne nizove, ostaje zato logički besmislen pothvat."[453]

---

prožeta) (*ibid.*, str. 21). S obzirom na pojam "duhovne" i "kulturne" znanosti, Rickert u daljnjem tekstu još jednom napominje da npr. strojevi, kemijska sredstva za poljoprivredu itd. spadaju u kulturu, te ih je bolje nazivati predmetima kulturne znanosti, nego duhovne znanosti (vidi *ibid.*, str. 22). Vidi o tome još opširnije u *Grenzen der naturwiss, Begriffsbildung,* str. 394-404.

451 H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* str. 38.

452 H. Rickert, *ibid.*, str 46.

453 H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* str. 303. U tom djelu je isto tako tvrdio: "*Historijske* kauzalne sveze treba opet brižljivo odijeliti od prirodoznanstvenih kauzalnih *zakona*. Prikaz kauzalnih veza ne poklapa se nipošto, kao što se često misli, s generalizirajućim prikazom stvarnosti kao 'prirode'." (H. Rickert, *Die Grenzen* itd. str. 212).

Vrednote nisu nikakve zbiljnosti, niti fizičke niti psihičke. Njihova je bit u tome što one *važe*. U tome se Rickert u potpunosti slagao s Lotzeom i Windelbandom. Budući da su, međutim, povezane sa stvarnošću, to one jedan objekt i čine dobrim, a mogu biti također povezane s aktom jednog subjekta kada vrednuje. Kod vrednovanja se uvijek nešto hvali ili kudi, kod odnošenja prema vrednotama toga nema. Moramo dakle razlikovati praktičko vrednovanje i teoretsko vrijednosno odnošenje. Historičar nema zadatak odlučiti je li Francuska revolucija koristila ili škodila francuskom i evropskom razvoju. To bi bilo "vrednovanje" (Wertung). Ali ni jedan historičar ne sumnja da su to bili značajni i važni događaji i da se moraju obraditi u prikazu evropske historije. Ako, dakle, historičar hvali ili kudi, prekoračuje granice znanosti o realnom bivstvu. To ne znači da historičari ipak i ne vrednuju, ali to nije njihov zadatak. Historija, dakle, ne pita o važenju vrednota, nego uzima samo u obzir da su neke vrednote praktički vrednovane. Zato ona "nikad ne može ni odlučiti da li je jedan red promjena napredak ili nazadak."[454] Pojam "napretka" zato pripada filozofiji historije.

Na prigovor da o posebnom i pojedinačnom ne može biti znanosti, što je bilo Schopenhauerovo mišljenje, Rickert drži da se historija ne sastoji samo iz običnog nabrajanja ili opisivanja pojedinih činjenica. "I historija podvrgava kao i prirodna znanost posebno jednom 'općem'"[455]. Ali razlika između historije i prirodne znanosti ipak ostaje. Kod historičara ovo "opće" je *kulturna vrednota*, a ona postoji samo na pojedinačnom. "Ako dakle vezujem jednu individualnu stvarnost na neku opću vrednotu, ona time *ne* postaje *rodni egzemplar* (Gattungsexemplar) jednog općeg pojma, nego ona ostaje u svom *individualitetu* značajna kao individualni nosilac jedne individualne misaone tvorevine."[456]

Prema tome materijal svojstven historijskoj znanosti, koji je po svojoj biti smisaoni kulturni život, mora se prikazati na individualizirajući način, i to tako da iste opće vrednote, koje mu daju historijski smisao, kod pojmovnog oblikovanja određuju i izbor bitnih sastavnih dijelova.

---

454 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* str. 95. Dok se prirodne znanosti ne odnose prema vrednotama, historijska znanost mora doduše biti "također slobodna od praktičkog vrednovanja objekata i njihova prosuđivanja kao dobra ili zla, ali nikada ne može ispustiti iz vida odnošenje objekata prema vrednotama, jer inače za nju ne bi bilo moguće da u empirijskoj stvarnosti odijeli historijski bitne od historijski nebitnih događaja." (H. Rickert, *Die Grenzen itd.* str. 252.) Rickert ima pravo kada kaže da je pojam "napretka" filozofski problem; ali to ne znači da na temelju određene filozofske interpretacije pojam "napredak" historičar nema prava, pa i zadatak, da ne samo opiše nego i vrednuje pojedina historijska zbivanja.

455 H. Rickert, *ibid.,* str. 96.

456 H. Rickert, *ibid.,* str. 97.

Samo pomoću tih vrednota oblikuje historijska znanost svoj materijal "objektivno" u pojmove, jer te vrednote stoje tome kao osnova, što historijske objekte za historiju u njezinoj individualnosti bitno i tvori.

Suština je historijske metode da je ona "individualizirajuća i s odnosom na vrednote (wertbeziehend)"[457], a priroda je vrijednosno indiferentna i prikazuje se generalizirajućom metodom. Historijski realitet je uvijek fizičko-psihički realitet. Čovjek kao društveno biće glavni je objekt historijskog istraživanja, a pogotovo zato jer on sudjeluje u realiziranju vrednota koje su važne za socijalnu povezanost. Ona je u biti kulturna znanost, i zato je to bolji izraz od termina duhovna znanost.

Rickert drži da je u tim analizama pokazao bitnu razliku između dvije grupe koje se zasnivaju na empirijskomu znanstvenom radu. Ali, ponovno naglašava da historijski postupak zadire i u područje prirodnih znanosti kao što i prirodoznanstveni postupak zadire i u područje kulturnih znanosti. To stvar zato komplicira. On je pokazao samo ekstreme, i zato treba napustiti mišljenje da se sve pojedinačne znanosti mogu obuhvatiti dvostranom shemom: prirodne i duhovne znanosti.

Historijski elementi dolaze osobito do izražaja u biologiji, pogotovo u filogenetskoj biologiji, i zato je možemo nazvati historijskom znanošću. To je po Rickertovu mišljenju opravdano zato što ona, premda bogata općim pojmovima, te pojmove tako spaja da cjelina dolazi do izražaja s obzirom na njezinu jednokratnost i posebnost. Zato ova biologija nije historijska, kako misli Tönnies, zato što obrađuje "razvitak". I embriologija to čini, ali ona upućuje na ono što se ponavlja i zato je prirodna znanost. I teorija descendencije generalizira i zato nije historijska znanost. Ovaj zaključak je, mislim, veoma sporan, jer generaliziranja postoje i u historijskoj znanosti.

Ako se, međutim, cijeli red organizama ne označuje samo kao razvoj u historijskom smislu, nego i kao napredak (Fortschritt), dakle ako se vrednuje, to je moguće samo onda ako se kultura čovječanstva ostavi kao apsolutno dobro. Tada se kulturne vrednote prenose i na prirodna zbivanja. Ako prirodoznanstveno prosuđujemo razvoj od nižih organizama do čovjeka, taj razvoj nije "niti napredak niti nazadak, nego jednostavno vrijednosno-indiferentni niz promjena."[458]

Kulturna dobra uvijek nose pojedine ličnosti, što ne znači da moramo prihvatiti teoriju velikih ličnosti. A ako netko misli da je sve kauzalno određeno, mora znati da historiju ne može prikazati pomoću općih *zakona*, nego da su i kauzalne veze u historiji jednokratne i individualiteti.

457 H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* str. 76.

458 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* str. 105.

Jednostavni tok događaja koji se zove historija nije problem jedne filozofske discipline. Tek kad jedno zbivanje shvatimo kao historiju, filozofija historije postavlja zadatak da istražuje njezine principe. Historijski se principi traže ili u općim zakonima ili u općem smislu historijskog života. Kao filozofska znanost ona mora biti univerzalna i zato je usmjerena na historiju kao *cjelinu*.

Pod zakonom se npr. shvaća nužnost uopće; dakle kauzalna nužnost jednokratnog i posebnog; ali se pod zakonom shvaća i nužnost jednog imperativa ili vrednote. Historijske specijalne discipline ne pitaju za historijske zakone, jer to nema smisla. Historičar koji bi tražio prirodne zakone historije ne bi bio historičar. Ali to što vrijedi za empirijske historijske znanosti, ne mora vrijediti za filozofiju historije. Otpočinje traganje za jednom društvenom znanosti koja traži zakone historije i koja bi se mogla identificirati sa sociologijom kao filozofijom historije.[459] Za takve je sociologe historijska spoznaja jednokratnog i neponovljivog, individualnog – nužna i služi kao osnova, kao predradnja za uopćavanje. Problem je važe li tako eventualno pronađeni zakoni kao principi historijskog zbivanja i je li opravdano tako generalizirajuću sociologiju nazvati filozofijom historije.

Historijski principi moraju biti prvo principi *kulture* i drugo principi historijskog *univerzuma*. Nema, međutim, po Rickertovu mišljenju, nikakve garancije o spojivosti zakonoznanstvenog (gesetzeswissenschaftlich) i kulturnoznanstvenog načina promatranja u filozofiji historije, te da se pojmovi zakona uvijek sadržajno poklapaju s općim pojmom kulture. Time je, po njegovu mišljenju, već "izvučeno tlo" ispod sociologije kao filozofije historije.[460]

Traženje zakona kulturnog života je besmisleno. Odlučujući moment je u pojmu odnosa što ga ima historijska cjelina prema dijelovima. Filozofija historije nije filozofija objekta jednoga historijskog specijalnog istraživanja, nego filozofija objekta *univerzalne historije*, te mora ujedno utvrditi principe historijskog univerzuma. Historijski univerzum je sveobuhvatna historijska *cjelina* koja se može zamisliti, po svom pojmu, jednokratno i individualno, u kome svako pojedinačno historijsko istraživanje ima kao objekt jedan individualni član, te ćemo kasnije zahtijevati od filozofije historije da principi historije budu principi jedinstva tog univerzuma. Iz toga po Rickertu slijedi da je jedna znanost o zakonima kao historijsko učenje o principima, nemoguća.[461] "Pojam

---

459 Ovdje Rickert sigurno misli na P. Bartha koji je objavio i djelo o sociologiji kao filozofiji historije, a možda i na M. Webera koji je blizak takvu shvaćanju.

460 Vidi *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* str. 93-96.

461 Na prigovor da i prirodne znanosti imaju cjelinu prirode pred sobom i da ipak

zakona," zaključuje Rickert, "kao principa historijskog univerzuma prema tome je za *filozofiju* historije isto tako logički besmislen, kao što je i pojam historijskog zakona kao cilja jedne *empirijske* historijske znanosti. Zacijelo ide filozofija historije na 'opće', ali samo utoliko, ukoliko ima posla s historijskim univerzumom, i upravo zbog toga ostaje i njen objekt uvijek jednokratni i individualni razvojni tok, koji se sastoji iz individuuma kao svojih članova. Sociologija kao znanost o zakonima može stoga, bez obzira na to koliko inače bila dragocjena, davati historiji pomoćne pojmove pri istraživanju kauzalnih veza, ali nikad ne smije zamijeniti filozofiju historije."[462]

Karakteristično je za sve pokušaje koji žele pronaći prirodni zakon historijskog univerzuma da je taj zakon uvijek i formula za zakon razvoja i zakon napretka. Ali, napredovanje ili nazadovanje su vrijednosni pojmovi i o napretku se može govoriti samo ako se ima jedno mjerilo vrijednosti. Napredak je nastajanje nečega novog, u svom individualitetu još nepostojeće. A "pojam jednog mjerila vrijednosti kao pojam onoga što treba da bude, nikad se ne može poklopiti s pojmom zakona, koji sadrži ono, što po svuda i uvijek *postoji ili mora* biti, i zato nema smisla to zahtijevati."[463] Trebanje i moranje se isključuju i samo zbog spomenute mnogoznačnosti pojma zakona, može se govoriti o "zakonu napredovanja". Nastajanje novog ne ide ni u jedan zakon, jer zakon sadrži ono što se neograničeno često ponavlja. Comteov "zakon" je zapravo vrijednosna formula. Pozitivno je za njega ono što treba biti, kao apsolutni ideal. S tog stajališta promatra sav historijski razvoj. Ali znanost o zakonima, oslobođena vezivanja za vrijednosti, to ne može postići.

Rickert se na temelju ovih svojih gledanja osvrće na darvinistički naturalizam u pokušaju objašnjenja razvoja čovjeka i historije. Ova teorija bi zato morala u potpunosti napustiti svaku teleologiju vrednota i pojmove "viši" i "niži". Prirodno odabiranje ne odstranjuje loše i održava dobre, nego životno sposobnijima pomaže da pobijede, a to bi bio napredak tek onda kad bi se *život* proglasio apsolutnom vrijednošću. A to je besmislica, jer životnu sposobnost ima *svaki* život već svojim običnim postojanjem. Na temelju Darwinovih pojmova ljudski se život ne može ocjenjivati višim nego životinjski i razvoj prema čovjeku nazvati

mogu otkrivati opće zakone te cjeline, pa bi, prema tome, i jedna filozofija historije mogla također otkrivati zakone i principe te historije kao cjeline, Rickert ne daje uvjerljive protuargumente. Npr. da je problematično svjetsku cjelinu prirodnih znanosti zamisliti kao individuum, da znanosti zakona nemaju posla sa svjetskom cjelinom kao filozofija historije s historijskim univerzumom itd. (Vidi *Die Probleme itd.* str. 98-99)

462 H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* str. 99.

463 H. Rickert, *ibid.,* str. 105-106.

napretkom. Iz prirodoznanstvenih se pojmova ne mogu izvesti nikakve vrednote, a tek na temelju jednog vrijednosnog mjerila može se jedan razvoj nazvati napretkom.[464]

Ako su, međutim, *vrednote* one koje vode i uvjetuju izbor historijskog materijala i svu historijsku izgradnju pojmova – može li se samovolja, kompleks individualnih želja i mišljenja ikad isključiti iz historijskih znanosti? Ako nema nekih apsolutnih kriterija, apsolutnih vrednota prema kojima se prosuđuje, onda postoji i toliko historijskih istina koliko ima kulturnih krugova koji ih zastupaju. Jedinstvo i objektivitet kulturnih znanosti uvjetovani su jedinstvom i objektivitetom našeg pojma kulture, a ovaj od jedinstva i objektiviteta vrednota. Zato je prihvaćanje objektivno važećih "transcendentalnih" vrednota neizbježivo iz čisto logičkih razloga. "Bezuvjetno općevažećem *zakonu* prirode, što ga generalizirajuće znanosti traže, mora tada odgovarati bezuvjetno važeća *vrednota*, koju naša kulturna dobra kao nosioci individualnih smisaonih tvorevina više ili manje realiziraju, i time može postati jasna barem *alternativa*, pred koju smo tako postavljeni."[465] Zato na kraju ne postoji nikakva historijska znanost bez filozofije historije. Ako filozofija uspije izgraditi sveobuhvatno učenje o vrednotama, onda ona može na toj osnovi nastojati razumjeti na kojim vrednotama počiva i smisao našega života.

Prirodoznanstveno se historija, dakle, ne može objasniti. Historijsko-kulturnoznanstveno stajalište je prirodoznanstvenom nadređeno, jer je obuhvatnije. "Nije samo prirodna znanost historijski produkt kulturnog čovječanstva, nego i 'priroda' sama u logičkom i formalnom smislu nije ništa drugo nego jedno teoretsko *kulturno dobro*, jedno valjano, tj. objektivno vrijednosno *shvaćanje* stvarnosti ljudskim intelektom, i apsolutno *važenje* na njoj vezanih vrednota kao i po njemu konstituirajućih smisaonih tvorevina mora upravo prirodna znanost uvijek *pretpostaviti*."[466]

Vrijednosni pojmovi konstituiraju "historijski univerzum". To jedino zaslužuje ime historijskih principa i zato je filozofija historije, kao znanost o principima, zapravo učenje o vrednotama "na kojima počiva jedinstvo i raščlanjenost historijskog univerzuma."[467] S obzirom na te

---

464 Vidi H. Rickert, *ibid.*, str. 107-108. U vezi s rečenim Rickert piše da je isti slučaj i s onima koji uzimaju rasu kao osnovu filozofije historije. Oni taj pojam upotrebljavaju sasvim nekritički kao vrijednosni pojam što on nije, pa kao prirodni pojam ne može niti biti historijski princip. (*Ibid.*, str. 108-109)

465 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, str. 138.

466 H. Rickert, *ibid.*, str. 141.

467 H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, str. 109. Na sljedećim

vrednote može se i objasniti i zajednički *smisao* cjelokupnog razvoja, jer se prije pogrešno izjednačavalo zakon i vrijednost, moranje i trebanje, bivstvo i smisao. Ali kako filozofija historije može doći do vrijednosnog sistema koji bi joj omogućio tumačenje objektivnog smisla cjelokupnoga historijskog zbivanja? To je, drži Rickert, najteže pitanje. Zato moramo doći do "nadhistorijskih vrednota" da bismo filozofiju historije imali kao posebnu znanost o principima historijskog univerzuma i da bismo objasnili njegov smisao. A to već ne spada u filozofiju historije kao posebnu filozofsku disciplinu, nego u sistem filozofije kao takve. "Osnove filozofije historije poklapaju se s osnovama jedne *filozofije kao znanosti o vrednotama* uopće."[468]

Ali filozofija kao kritička i vrijednosna znanost ne mora pretpostaviti nikakvu sadržajno određenu apsolutnu vrednotu. Dovoljno je da uspije dobiti *formalnu* bezuvjetnu vrednotu, pa se zatim cijeli *sadržaj* vrijednosnog sistema može uzeti iz historijskog života. Filozofija historije će se morati poslužiti čisto formalnim vrijednosnim principima, jer oni mogu vrijediti za sav historijski život. A sistem vrijednosti mora biti otvoren, jer stalno nastaju nove kulturne vrednote. Kritike koje su Rickertu uputili Lamprecht, Troeltsche i neki drugi filozofi za formalizam njegove koncepcije, nisu bile bez osnova.

U daljnjoj analizi ovih problema Rickert razmatra pitanje filozofije historije kao univerzalne historije i zaključuje da je to zadatak historičara, a ne filozofa. Jednako se tako ukratko osvrće na historizam, za koji misli da uopće nije primjeren da bude svjetonazor. Ako se do kraja domisli, historizam po Rickertovu mišljenju konzekventno vodi relativizmu i skepticizmu i konačno nihilizmu. Historizam mora, ako je dosljedan, svakom historijskom bivstvu priznati pravo povijesnog. Ako se filozofija historije hoće uzdići iznad nihilizma do kojeg dovodi historizam, ona ne može biti bez kategorije napretka.

Razmatrajući dalje epohe nastajanja filozofije historije, Rickert drži da je ona prošla kroz razdoblje dogmatizma, skepticizma i kriticizma. Kao neokantovac u Kantu, naravno, vidi filozofa koji je prevladao i dogmatizam i skepticizam svojim postavljanjem subjekta kao središta, a ne prirodu. Njegovom koncepcijom transcendentalnog, kojom subjekt svojim apriornim formama osjetilnosti i razuma zapravo oblikuje sam objekt, potkopan je svaki naturalizam koji niječe "objektivni" smisao historijskog života i time čini i filozofiju historije nemogućom. Subjekt je svojim teoretskim umom centar, a svojim praktičkim umom daje kul-

stranicama Rickert se osvrće i na materijalističko shvaćanje historije, o čemu će biti riječ u posebnom odjeljku.

468 H. Rickert, *ibid.*, str. 118.

turnom životu pozitivni smisao. On je autonomna, "slobodna" ličnost svjesna svojih dužnosti. Autonomni čovjek daje svu slobodu znanosti, samo ne onu da odlučuje o vrednotama ili nevrednotama, o smislu i besmislu svijeta u njegovu totalitetu.[469]

Za filozofiju historije našeg vremena postavlja se pitanje je li moguće na osnovi Kantova idealizma i priznanjem svih rezultata prirodnih i historijskih znanosti naći vrijednosno stajalište s kojeg se može filozofski obraditi univerzalna historija i time doći do filozofije historije koja bi, imajući na umu historijsko znanje našega vremena, kod sve sadržajne razlike ipak imala istu formalnu strukturu kao filozofskohistorijski sistemi Fichtea i Hegela. Postavlja se pitanje ne predstavlja li kritička obrada historijskofilozofskih problema jednu metafiziku u smislu prihvaćanja dvaju realiteta: jednoga empirijskog i jednoga apsolutnog, transcendentnog. Već u empirijskoj historijskoj znanosti mnogi historičari polaze od nekih vjerovanja koja imaju metafizički karakter, kao npr. Ranke, ali ne samo on. Historičar će dobro učiniti, misli Rickert, ako ta svoja vjerovanja u transcendentne sile ne unosi u svoja istraživanja, jer kao historičar ne može riješiti problem tih dvaju svjetova – empirijskoga i transcendentnog.

Filozofija historije nema po Rickertovu mišljenju potrebu da prihvaća neku transcendentnu ili apsolutnu stvarnost, jer je njoj stalo da ustanovi vrednote kao principe historijskog života. Metafizička pitanja su zadatak drugih dijelova filozofije. I kod samog je Hegela metafizika u njegovoj filozofiji historije imala malu ulogu. Njegova se filozofija historije kreće u pojmovima koji potječu uglavnom iz imanentnoga historijskog života.

Rickert je inače uvjeren u transcendentno važenje vrednota i njihovo povezivanje sa stvarnošću, što je, kako sam već rekao, problem koji nisu riješili ni Windelband ni Rickert. Nosilac bezvremenskih vrednota može biti samo metafizički nosilac tih vrednota. Ovo metafizičko bivstvo ne može naravno biti vremenito, jer se samo ovostranost može odnositi i na budućnost. Ali čim mi to nevremenito postavimo kao metafizički realitet i historijskom zbivanju oduzmemo stvarni realitet, dokidamo svaki objektivni smisao historije i svaku mogućnost njezine filozofske obrade.

Filozofiji, nakon što je cijelo područje empirijskog bivstva prepustila posebnim znanostima i odrekla se zahvaćanja, spoznaje metafizičke biti svijeta, ostaje "*carstvo vrednota i smisaonih tvorevina* kao njeno pravo područje."[470] Jedno od tih vrijednosnih područja jest znanost ako teži

469 Vidi H. Rickert, *ibid.*, str. 133-139.

470 H. Rickert, *ibid.*, str. 154.

ostvarivanju vrednota istine, i filozofija historije ima *prvi* zadatak, kao logika historije, baviti se suštinom historijskih znanosti; *drugo*, principi historijskog života su i sami vrednote, koje su u osnovi smisla kulture, i razrada tih vrednota drugi je zadatak filozofije historije. Logika historije i historijsko učenje o principima u sistematskoj su povezanosti. *Treća* grupa problema je istraživanje koliko se toga ostvarilo u dosadašnjoj historiji s obzirom na sistemsku zasnovanost vrednota. Tada će se razumjeti gdje mi danas jesmo u razvoju kulture i gdje treba da tražimo naš zadatak za budućnost. "Pod svim okolnostima su međutim *vrednote* s kojima filozofija, koja polazi od logike historije, ima posla. Najprije istražuje ona teorijske vrednote, iz kojih se izvode misaone forme empirijsko historijskog istraživanja, zatim kulturne vrednote, koje kao principi historijski bitnog materijala jedinstveno konstituiraju historiju kao smislenu tvorevinu, i, konačno, vrednote kojih se postepeno ostvarivanje tokom historije dosad zbilo."[471]

Ova struja neokantovske filozofije s Windelbandom i Rickertom na čelu izrazito je transcendentalno-idealistička, te je svojim logicizmom oštro suprotstavljena pozitivizmu, psihologizmu, metafizičkom iracionalizmu, filozofiji života i na kraju i prirodoznanstvenom i historijskom materijalizmu.

Neokriticizam badenske škole, naročito u Rickertovim analizama problematike prirodnih i kulturnih znanosti, dosta je pridonio distingviranju i preciziranju mnogih pojmova koji su za ovu problematiku važni (pojam kauzalnosti, zakona, napretka, prirode i historije, vrijednosti itd.). Ali su njihove filozofskohistorijske preokupacije ipak ostale s jedne strane u granicama logičkoga i metodološkog, a s druge transcendentalnog i vrijednosnog, čime je cijeli ovaj pokušaj ostao uglavnom samo idealistička prolegomena za filozofiju historije. Davanjem prioriteta logičkomu i metodološkom, ostalo je zapostavljeno značenje predmetnoga, stvarnog, socijalno-ekonomskog, od čega zapravo i zavisi metoda istraživanja. A njihov "platonizam vrednota" imao je nedostatak i teškoće svakog platonizma: neobjašnjivo participiranje tih transcendentalnih vrednota na pojedinačnom, empirijskom i historijskom.

Već su mnogi i za vrijeme nastanka ovoga filozofskog pravca kritizirali, po mom mišljenju s pravom, ne samo Rickertov formalizam nego i neodrživost suprotstavljanja generalizirajuće i individualizirajuće metode, koliko god je Rickert nastojao ublažiti tu dihotomiju. Njihov se "logicizam" morao suprotstaviti svakoj genetskoj, a naročito historijsko-materijalističkoj metodi istraživanja historijskih fenomena koja je pokazala da naše misli, ideje imaju povijesni karakter i da su historij-

471 H. Rickert, *ibid.*, str. 156.

ski nastale. Svaka transcendentalna, apriorna sfera idealiteta time prestaje imati nadpovijesno i apsolutno značenje.

Taj idealizam transcendentalne metode osobito se očitovao u shvaćanju historije kao jednokratnoga i neponovljivog zbivanja, pri čemu se pretpostavljalo da je zakonitost svojstvena samo prirodi. Ova formalistička dihotomija prirodnoga i historijskog pokazala se ipak neodrživom. Međutim, pravilno naglašavajući (što nije samo njihova zasluga) da se historija ne može shvatiti i objasniti prirodoznanstvenim kategorijama i zakonima, neokantovci su, iako jednostrano, dali svoj prilog u toj tada aktualnoj debati.

Ipak na kraju moramo ustvrditi da je Windelbandova i Rickertova koncepcija transcendentalnog karaktera vrednota onemogućila da dublje proniknu u *totalitet* historijskoga i zakorače u suptilniju analizu svih sfera kulturnog bivstvovanja. Jer kulturno, kao i materijalno, ekonomsko, socijalno itd., ipak pokazuje i određene pravilnosti, ponavljanja, iako ne identična, pa se u njima može sagledati i određeni tip zakonitosti koji se ne mora svoditi ili izjednačavati s prirodnim zakonitostima.

* * *

S ovim se misliocima uglavnom iscrpljuje značajnija filozofskohistorijska misao u Njemačkoj u 19. stoljeću. Potrebno je ipak navesti još neke filozofe koji su pisali o tim problemima, ali nisu imali ono značenje za filozofskohistorijsku misao kao prikazani.

Većina je njih bila pod manjim ili većim utjecajem njemačkih klasika, ali uvijek i s izvjesnom kritičkom distancom. Tako je u tom razdoblju *Johann Stutzmann* (1777–1816), pod utjecajem Fichtea i Schellinga, objavio djelo *Philosophie der Geschichte* (1808), a *Christian Kapp* (1798–1874) objavio je 1826. djelo *Das konkrete Allgemeine der Weltgesichte,* u kojemu slijedi uglavnom Hegelovu filozofsku koncepciju. Bio je inače oštar protivnik Schellinga, koga naziva “filozofskim Cagliostrom deventaestog stoljeća”. Bio je i bliski prijatelj L. Feuerbacha, te je anonimno objavio djelo *Christus und die Weltgeschichte* (1823).

Značajnija ličnost bio je *Karl Christian Friedrich Krause* (1781–1832) koji je u Jeni slušao predavanja Fichtea i Schellinga, ali se od njih razlikovao po tome što je zasnovao sistem u kojemu je filozofija shvaćena kao “božja mudrost”, a cjelokupni sistem naziva panenteizmom, te je bog apsolutna prasila, biće koje se ne može dokazati. Zbog svoga pristajanja uz slobodne zidare i nekoga komplota u Göttingenu, morao ga je kao profesor napustiti. Nastojeći da ga prime na sveučilište u Münchenu, naišao je na jak Schellingov otpor.

Njegova je osnovna ideja bila shvaćanje stvari kao organske cjeline iz jednog principa. Njegov panenteizam je trebao izbjeći greške i teizma i panteizma i svijet shvatiti kao učenje u kojemu je "sve-u-bogu". Iako svijet nije bog, a bog nije svijet, oni se ipak samo u tome razlikuju da je bit boga cijela bit, a bit svijeta nije cijela. Pravo shvaćanje prirode nije niti mehaničko niti atomističko, nego dinamičko koje polazi od pojma djelatne prasile, života koji prožima prirodu.

U društvu je zadaća čovjeka da oponaša i ostvaruje božji život. Ako je bog jedini bezuvjetni vladar, na Zemlji je to čovječanstvo, tj. narod, određene društvene osobe i zajednica. U savršenom čovječanstvu je stoga republikanski sustav ili ustroj zajednice ona stvarnost koja jedino odgovara ideji prava.

Krause je u svom ne tako dugom životu veoma mnogo napisao i izgradio cijeli sistem panenteizma, koji je velikim dijelom objavljen nakon njegova života. Tako je i djelo o filozofiji historije objavio H. K. v. Leonhardi pod naslovom *Geist der Geschichte der Menscheit, oder Vorlesung über die reine, d.i.allgemeine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenkunstwissenschaft* (1843).

Čovječanstvo po Krauseu prolazi razne stupnjeve, kao što i pojedinac prolazi stupnjeve dječaštva, mladenaštva i razdoblje u kojemu je svjestan svoje individualnosti, dakle razdoblje zrelosti. Tako se odvija i život čovječanstva. *Prvi* stupanj toga razvoja je stanje nevinosti, u kojemu je čovjek sjedinjen sa svim silama svijeta. Iz tog prastanja čovječanstvo stupa u *drugo* razdoblje života koje se dijeli na tri razdoblja. *Prvo* razdoblje je prijelaz na politeizma, stanje rata među narodima, ropstvo, kaste i despotsko uređenje države. *Drugo* je razdoblje srednjega vijeka, u kojemu se bog priznaje i slavi kao biće koje se uzdiže nad svim pojedinačnim (monoteizam). Međutim, zbog još uvijek vanjskoga shvaćanja tog odnosa, dolazi do fanatizma, vlasti svećenstva i zavisnosti umjetnosti i znanosti od religioznih organizacija. *Treće* se razdoblje odlikuje sve većim oslobođenjem od historijskih autoriteta, dolazi do postupne punoljetnosti čovječanstva, do nastanka racionalnog teizma, svjetskoga građanstva, filantropije i prožimanja kulture. Isto tako u tom razdoblju nastaju suprotnosti i borba novoga sa starim, stvaranje tajnih organizacija, dijelom naprednih kao što su slobodni zidari i iluminati, dijelom reakcionarnih kao što su jezuiti.

Prijelaz *trećem* glavnom razdoblju života čovječanstva, razdoblju zrelosti, posreduje znanstvena spoznaja, izgradnja učenja o biti, koju je otkrio Spinoza a dovršio sam Krause. U opisu te najviše točke razvoja čovječanstva Krause iskazuje svoj ćudoredni i znanstveni ideal što bi trebalo da bude organska savršenost samog čovječanstva. Cilj je razvoja čovječanstva stvaranje univerzalne ljudske zajednice koja se mora

spoznati i njegovati iskrenim prijateljstvom, pa će tada prožeti sve obitelji i narode. Umjetnost, religija, moral, pravo i politika postaju kozmopolitski, pa i s ostalim bićima na drugim planetima nastaje jedinstvo i harmonija cijeloga kozmosa.

Krause je bio više cijenjen u nekim drugim zemljama nego u svojoj. Njegov učenik H. Ahrens je kao profesor prirodnog prava u Bruxellesu popularizirao Krausea, što poslije njega nastavlja G. Tibergien. U Španjolskoj je, na madridskom sveučilištu, njegove filozofske koncepcije zastupao Julio Sans del Rio koji je 1868. bio brutalno razriješen dužnosti, jer je preveo i objavio Krauseovo djelo *Ideal čovječanstva*. Del Riovi učenici su i dalje cijenili Krauseovu filozofiju i samog Krausea koji je bio veoma moralna i humana ličnost.

Među poznatijim filozofima toga vremena treba spomenuti *Jacoba Friedricha Friesa* (1773–1843) koji je studirao u Leipzigu, a 1797. godine slušao u Jeni Fichteova predavanja. Bio je izvanredni profesor u Heidelbergu, a 1816. redoviti profesor u Jeni. Na pritisak pruske i austrijske vlade bio je 1819. suspendiran. Tek je 1924. godine dobio pravo da predaje kao profesor fiziku i matematiku, a od 1925. bilo mu je dopušteno ponovno predavati i filozofiju.

Kao zastupnik psihologizma bio je protivnik spekulativnih sistema, što u to doba nije moglo ostaviti nekoga značajnijeg traga ni utjecaja. U mnogo čemu je bio pod utjecajem Kantove filozofije koju je držao i završetkom historije filozofije. Svijet prožimaju prirodni zakoni, ali samo svijet kao pojavu. Ono što ga razlikuje od Kanta je nastojanje da transcendentalno shvati i protumači kao psihologijsko. Svaki čovjek posjeduje apriorne filozofske spoznaje koje primjenjuje u svom djelovanju. Jedino je zato nužno da se samopromatranjem i refleksijom pronađu i utvrde ti uvidi.

Kao protivnik spekulativnih sistema Fries je historiju shvatio kao bivstvo podvrgnuto zakonima prirodnoga toka. U njoj pobjeđuje sila nad silom i mudrost nad mudrošću. Stvarni napredak je samo na intelektualnom području te je i zadatak filozofije historije da pronađe zakon toga razvitka. Odbacuje teleologiju u historiji i naglašava individualnu vrijednost svake epohe. U smislu tadašnjega liberalizma Fries zasniva svoju filozofiju na pojmu čovjekova dostojanstva.

Od njegovih učenika je *Ernst Friedrich Apelt* (1815–1859) nastojao, također i pod Kantovim utjecajem, oko jedne strogo znanstvene filozofije, a napisao je i djelo *Die Epochen der Geschichte der Menschheit* (2 sv. 1845–1846).

Među najranija djela posthegelovske i postromantičarske faze spada i djelo književnika *Karla Gutzkowa* (1811–1878). Gutzkow je bio vođa tadašnjega literarnog pokreta "Das junge Deutschland", koji je bio

liberalno-demokratski orijentiran, a od 1836. do 1843. uređivao je časopis "Telegraph für Deutschland", u kojemu je mladi Engels započeo svojom literarnom djelatnošću, objavivši od 1839. do 1841. više članaka o njemačkoj literaturi pod pseudonimom W. Oswald.

Sredinom tridsetih godina je Gutzkowljev roman "Wally, die Zweiflerin" (1833), na Menzelovu denuncijaciju, bio zabranjen i zaplijenjen, a svi spisi "Mlade Njemačke" zabranjeni do 1842. godine. Gutzkow je bio osuđen na deset tjedana zatvora, u kojemu i piše svoje djelo *Zur Philosophie der Geschichte* (1836).

Ovaj je prilog filozofiji historije u osnovi veliki esej pisan na najboljim tradicijama francuske i njemačke filozofskohistorijske misli. Nije se, naravno, moglo očekivati da djelo bude prožeto dubljim filozofskim analizama, ali je interesantno svjedočanstvo jednog od vodećih naprednih književnika toga vremena, kada započinju duboke transformacije u socijalnom i duhovnom biću Njemačke. U svojoj građanskoj i humanističkoj opoziciji prema tada vladajućem feudalnom apsolutizmu, talentirani Gutzkow je znao formulirati neke stavove koji zaslužuju da se navedu, upravo kao signum vremena.

"Historija ne počinje s prvim čovjekom, nego s prvim karakterom. Njen signal je prvo djelo."[472]

"Filozofija historije je usporedna anatomija događaja. Predmet te filozofije je u mnogo višem stupnju djelatni, a ne trpeći čovjek, ali uvijek čovjek u autonomiji svoje slobode te slabiji ili tako jak kao njegova volja."[473]

"Historija ima samo jedan cilj: to je život. Život nije nikakvo uživanje, život je zadatak. Da li mi nešto postižemo našim djelima, uvijek leži na jednoj nesigurnoj dasci."[474]

"Sloboda je veliki faktor historije. Šta historija donosi, to je dobra ili loša žetva naših djela."[475]

Teorijski, ovo djelo nije moglo imati djelovanja na razvoj filozofskohistorijske misli. Ali je u tom vremenu narastanja liberalnodemokratskih snaga svojim panteizmom i kritičkim stavom svakako djelovalo pozitivno. Kao zanimljivost možemo navesti da je mladi Engels, tada već "zaražen" mladohegelovstvom, upravo u navedenom Gutzkowljevu časopisu među ostalim objavio i članak *Retrogradni znaci vremena* (1840) u kojemu piše sljedeće: "Poznati su pokušaji da se tok historije usporedi s jednom linijom. 'Oblik historije', kaže se u jednom djelu punom

472 Karl Gutzkow, *Zur Philosophie der Geschichte,* Hamburg 1836, str. 58.

473 K. Gutzkow, *ibid.*, str. 59.

474 K. Gutzkow, *ibid.*, str. 143-144.

475 K. Gutzkow, *ibid.*, str. 145.

duha koje je pisano protiv Hegelove *Filozofije historije* (tu Engels misli na citirano djelo K. Gutzkowa), 'oblik historije nije uzlaženje i silaženje, nije koncentrični krug ili spirala, nego je epski paralelizam, koji čas konvergira (tako treba reći umjesto 'kongruira'), a čas divergira'. Međutim, ja se radije držim spirale koja je nacrtana slobodnom rukom i kojoj nije previše stalo do pravilnih zavoja. Historija lagano počinje svoj tok od nevidljive točke oko koje puzi u sporim zavojima; ali njeni krugovi postaju sve veći, a zamah sve brži i življi; najzad leti kao plameni komet od zvijezde do zvijezde, često dodirujući svoje stare puteve, često ih unakrsno prelazeći i svakim obilaskom oko sebe približava se beskonačnom."[476]

Nedugo nakon Hegelove smrti objavio je poljski grof *August von Cieszkowski* (1814–1894), rođen u Suchi, istočno od Varšave, interesantno djelo o filozofiji historije. Mladost provodi u razjedinjenoj i okupiranoj Poljskoj, u njezinu ruskom dijelu, te posebnom carskom dozvolom odlazi na studij u Njemačku. U Berlinu boravi s prekidima od 1833. do 1838, dakle u vrijeme dominacije Hegelove filozofije. Sluša E. Gansa, H. Hothoa, K. L. Micheleta, te godine 1838. objavljuje svoje prvo filozofsko djelo, *Prolegomena zur Historiosophie*.

Njegovo djelo o filozofiji historije bitno se zasniva na Hegelovoj idealističkoj koncepciji historije, ali s izvjesnim razlikama i oprekama. Prvi je prigovor u vezi s logičkim zakonima i organskom cjelinom historije. "Logički zakoni", pisao je Cieszkowski, "koje nam je on najprije objavio, ne odražavaju se u njegovoj filozofiji historije s dovoljnom jasnoćom, jednom riječi, *Hegel* nije to doveo do pojma *organske i idealne cjeline* historije, do njena spekulativnog raščlanjivanja i potpune arhitektonike."[477]

Drugi je prigovor da Hegelova podjela historijskih razdoblja na orijentalno, grčko-rimsko i kršćansko-germansko vodi koncepciji kao da time historija završava. Cieszkowski se više slaže s Herbartom, iako ne u svemu, da dosadašnju historiju možemo više držati tek početkom. Naprotiv, kaže Cieszkowski, "totalitet historije mora se sastojati od prošlosti i od budućnosti, iz onog puta koji je već prijeđen i onog koji još treba prijeći, te iz toga nastaje kao prvi zahtjev: vindicirati za spekulaciju spoznaju biti *budućnosti*."[478]

---

476 F. Engels, *Retrogradni znaci vremena*, K. Marx i F. Engels, *Dela*, tom 2, Beograd 1968, str. 38.

477 August von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg 1981, str. 3.

478 A. v. Cieszkowski, *ibid.*, str. 7-8. Zato se Cieszkowski nije slagao s Hegelovim shvaćanjem glavnih etapa historijskog razvitka. Za naše orijentiranje o ovom pitanju, a *Prolegomena* može biti samo orijentiranje, pisao je Cieszkowski,

Hegel uopće nije razmatrao problem budućnosti, a bez spoznaje budućnosti kao integrirajućem dijelu historije, koja je realizacija određenja čovjeka, nemoguće je spoznati organski i idealni totalitet historije. A budućnost se može trostruko odrediti: pomoću osjećaja, pomoću mišljenja i pomoću volje. Prva je determinacija neposredna, prirodna, slijepa i slučajna. Zato ona zahvaća ponajviše partikularitete bivstva, pojedine činjenice (vidovnjaci i proroci). Druga je determinacija reflektirana, mišljena, teorijska, svjesna i nužna i zato zahvaća opće i bitno (filozofija historije). A treća je determinacija napokon "zbiljsko-praktična, primijenjena, izvršena, spontana, voljna, slobodna; – zato ona obuhvaća cijelu sferu *čina* (die That), činjenice i njihovo značenje, teoriju i praksu, pojam i njegovu realnost, – i proizvodi *izvršioce historije*."[479]

Zato je čovječanstvo određeno da shvati ovaj pojam, a historija je upravo provedba tog procesa realizacije. To je kraj tog razvoja, a svi su prijašnji stadiji samo predradnje i premise.

Tako Cieszkowski zasniva jednu aktivističku filozofiju čina prakse. Jer fakta, činjenice su nesvjesne, predteorijske, a "djela su svjesna, *postteorijska praksa*; jer teorija stupa između tih *dviju praktika,* od kojih se ova posljednja, naime postteorijska praksa, nama objavljuje kao istinska sinteza teorijskog i neposredno praktičkog, subjektivnog i objektivnog, pri čemu je *čin* uopće istinska *supstancijalna* sinteza bivstva i mišljenja."[480]

Oslanjajući se na Hegelove koncepcije o kategorijama i teleologiji historije, Cieszkowski je na temelju dosad izloženih premisa ponovno zaključivao da filozofija, kao i umjetnost, mora biti primijenjena, sići iz svojih filozofskih apstrakcija i teorije u praksu: "Praktička filozofija, ili točnije rečeno, *filozofija prakse,* – čije je najkonkretnije djelovanje na život i socijalne odnose, razvijanje *istine u konkretnoj djelatnosti* – to je buduća sudbina filozofije uopće."[481]

Ovim nisu iscrpljene sve teme njegova djela (npr. zakona historije, slobode, individualizma i kolektivizma itd.), ali je ova ideja filozofije či-

možemo samo navesti "da se svjetski duh danas nalazi na početku trećega sintetičkog razdoblja, čije je *prvo,* naime *teorijsko,* cijelo staro doba, a *drugo,* naime *antiteorijsko,* ovome oštro suprotstavljeni *kršćansko-germanski* svijet. Na taj način su *tri* prva glavna Hegelova razdoblja samo tri momenta *prvog* glavnog razdoblja uopće, koje čini antički svijet. *Četvrto* Hegelovo razdoblje je dakle za nas drugo, a to je moderni svijet. Naše *treće* glavno razdoblje je *buduće,* čije se vlastito određenje može spoznati iz jednostrane suprotstavljenosti prvih *prethodnih.*" (A. v. Cieszkowski, *ibid.,* str. 24-25.)

479 A. v. Cieszkowski, *ibid.,* str. 16.

480 A. v. Cieszkowski, *ibid.,* str. 18-19.

481 A. v. Cieszkowski, *ibid.,* str. 129. Cieszkowski varira ovu misao na više mjesta.

na, *prakse* ipak bila onaj moment koji je u toj historijskoj konstelaciji Njemačke imao najviše odjeka.

Cieszkowskijevim djelom je osobito bio oduševljen mladi M. Hess, koji je u to vrijeme, naročito pod utjecajem francuskih socijalista, postao jedan od prvih intelektualaca socijalista u Njemačkoj. Prihvaćajući ideju o filozofiji prakse, ali u realističkom i socijalnom smislu, M. Hess je već dolazio početkom četrdesetih godina i do elemenata materijalističkog shvaćanja historije. To je bilo veoma očito u njegova tri članka koji su bili objavljeni u zborniku *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, što ga je uredio G. Herwegh. Svojom koncepcijom prakse, prevladavanjem apstraktnoga filozofskog stajališta, koncepcijom slobode, socijalizma i komunizma, Hess je značajno djelovao na Marxov misaoni razvoj, što je Marx u svom predgovoru "Manuskriptima" i priznao. Upravo zato je Cieszkowskijeva filozofija čina, kao što sam to već naglasio u poglavlju o Marxovu i Engelsovu misaonom razvoju, preko Hessove materijalističke interpretacije ovih problema, jedan od izvora kompleksne Marxove misli o čovjeku i historiji.

Još u pedesetim godinama objavio je *Ernst v. Lassaulx* (1805–1861) djelo *Neuer Versuch einer allein auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte* (1857). Pripadao je münchenskom krugu u kojemu su u to doba djelovali stari Schelling i F. v. Baader. Kao gorljiv katolik izabran je u Nacionalnu skupštinu 1848. godine. Djelo je prožeto kršćansko-teološkim vjerovanjem. Mogućnost filozofije historije je da subjektivni razum čovjeka razumije objektivni razum boga koji je dan u stvarima. Svi ljudi potječu od jednog praoca te je čovječanstvo organsko biće, duhovno jedna cjelina. Narod je kao prirodni organizam koji raste i propada. Protiv smrti naroda nema lijeka. Geografski uvjeti su važni za razumijevanje razvoja čovječanstva, koje se razvija od istoka prema zapadu.

U isto vrijeme objavio je *Ch. K. J. Bunsen* (1791–1860) djelo *Gott in der Geschichte* (1857–1858) također s kršćansko-teološkog stajališta. Razvoj historije je u dokazu napretka vjere u moralni svjetski poredak, a filozofija historije treba to dokazati. Historija je djelo božanske svijesti, što znači da se božansko u historiji razvija prema vječno prepoznatljivim zakonima.

J. Bahnsen (1830–1881) je 1872. godine objavio *Zur Philosophie der Geschichte,* u kojoj pokušava sjediniti Hegelovu dijalektiku i Schopenhauerov metafizički iracionalizam. Bit svijeta je podvajanje volje u svakom elementu svijeta i zato je ovaj svijet najgori od svih mogućih. Zbog antilogike svijeta, nemoguće ga je racionalno spoznati.

Najpoznatiji njemački darvinist i poznati biolog *Ernst Haeckel* (1834–1919) objavio je 1868. godine *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* nada-

lje 1874. *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte der Menschen*, a 1875. *Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte* koja su, kao i njegova kasnija veoma popularna djela, *Die Welträtsel* (1899), *Die Lebenswunder* (1904) i druga, pisana s njegova prirodoznanstvenoga *monističkog* stajališta. Osnovni je Haeckelov stav da je svaka istinska filozofija prirodna znanost, a svaka istinska prirodna znanost filozofija. Haeckel je bio svakako jedan od najvažnijih i najpopularnijih predstavnika prirodnih znanosti koji je držao da se na tim, prirodoznanstvenim osnovama, jedino može razumjeti čovjek i njegova historija.

Navedimo samo jedan primjer Haeckelovih razmišljanja koja su tako karakteristična za prirodoznanstveni materijalizam.

Haeckel kaže da njegova koncepcija razvoja organskog svijeta i čovjeka dovodi do pobjede onoga filozofskog pravca koji naziva "monistički ili mehanički", nasuprot dualističkim i teleološkim, na kojima počiva većina filozofskih sistema antike i srednjega vijeka. "Ova mehanička ili monistička filozofija tvrdi da posvuda u pojavama ljudskog života, kao i u pojavama prirode, vladaju čvrsti i nepromjenjivi *zakoni*, da posvuda postoji nužna uzročna povezanost, jedan *kauzalni neksus* pojava, i da prema tome cijeli nama spoznatljivi svijet tvori jedinstvenu cjelinu, jedan *'Monon'*.

Ona dalje tvrdi da su sve pojave proizvedene samo *mehaničkim* uzrocima (*causae efficientes*), a ne promišljenim *svrhovitim* uzrocima (*causae finales*). 'Slobodne volje' u uobičajenom smislu prema tome nema. Naprotiv, u svjetlu ovog monističkog svjetonazora i one pojave, koje smo se navikli da promatramo kao najslobodnije i najnezavisnije ispoljavanje ljudske volje, pokazuju se da su podvrgnute isto tako čvrstim zakonima, kao i svaka druga prirodna pojava. Ustvari, nas svako nepristrano i temeljito istraživanje naših 'slobodnih' voljnih postupaka uči da oni nikad nisu slobodni, nego da su uvijek određeni prethodnim uzročnim momentima, koji se konačno mogu svesti ili na *nasljeđe* ili na *prilagođivanje*. Stoga mi uopće ne možemo pristati na omiljeno razlikovanje *prirode* i *duha*. Posvuda u prirodi je duh, a duha van prirode mi ne poznajemo. Zato je neodrživo uobičajeno razlikovanje prirodne znanosti i duhovne znanosti; to je čvrsti princip našeg *monizma*, kojeg s obzirom na religiju možemo nazvati i *panteizmom*. Čovjek ne stoji nad prirodom, nego u prirodi."[482]

I nešto dalje: "Razvoj čovjeka se zbiva prema tome po istim 'vječnim, željeznim zakonima', kao i razvitak svakog drugog prirodnog tijela. Ti zakoni nas vraćaju posvuda na iste jednostavne principe, na elemen-

482 Ernst Haeckel, *Anthropogenie oder Entwickelungsgeschichte des Menschen*, Leipzig 1903, II. svezak, str. 940.

tarne principe fizike i kemije. Samo stupnjem isprepletenosti, stupnjem složenosti, na kojem djeluju različite snage, razlikuju se pojedine prirodne pojave."[483]

Zbog ovakvih stavova prirodoznanstveni materijalisti, pa makar i u nešto ublaženu monističkom, panteističkom smislu, nisu mogli nimalo pridonijeti razvoju filozofskohistorijskih koncepcija. Oni su dobro vidjeli da je čovjek kao pojedinac dio prirodnoga svijeta i da se funkcioniranje njegova organizma podvrgava zakonima svakoga drugoga višeg organskog bića. Ali nisu uviđali i razumjeli da je čovjek i društveno, historijsko biće koje se više ne može do kraja shvatiti samo prirodnim, anorganskim i organskim kategorijama.

Za popularizaciju i širenje monističkoga svjetonazora, koji je bio izvjestan spoj materijalizma i panteizma, Haeckel je 1906. osnovao *Der Deutsche Monistenbund* kome su pristupili mnogi poznati znanstvenici toga doba (S. Arrhenius, W. Bölsche, A. Forel, R. H. Francé, Fr. Jodl, W. Oswald, H. Schmidt i mnogih drugi).

Hermann Dörgens, u to vrijeme privatni docent u Heidelbergu, objavio je 1872. godine djelo *Grundlinien einer Wissenschaft der Geschichte*, a prvi svezak nosi naslov *Über das Bewegungsgesetz der Geschichte*. Drugi je svezak objavljen 1874.

Dörgens je postavio sebi zadatak da razumije svjetsku historiju ili svijet historije, a za to treba objasniti "konkretni mehanizam historije u općim (apstraktnim) istraživanjima."[484] Ako historija želi biti znanost, treba pronaći zakon, jer bez zakona "historičar će uvijek biti potisnut na stupanj učitelja, koji o historiji govori ili piše."[485] Znanstvenom bi principu protuslovilo kad bi se razlikovala historija čovječanstva u sjećanju i historija čovječanstva kakva ona živi. Jer zbivanje u prošlosti nije bitno različito od današnjeg. Znanost mora pretpostaviti tu homogenost, ako želi da to što postavlja kao zakon, ima valjanost i opravdanost. A to znači da postoji i kontinuitet u razvoju historije. Zato se treba suočiti s onim misliocima koji su osporavali da postoje neki opći zakoni historije.

Znanstveni duh je rezultat kasnog razvoja. U početku su vladale razne religiozne predodžbe, i objava koju samo posvećeni znaju. Crkva srednjega vijeka je imala razumijevanja za podjelu duhovnog rada, ali ne i razumijevanje da je religija nešto svoje, a znanost nešto svoje. Zato su reformacija, Francuska enciklopedija i Revolucija bili veliki koraci u osamostaljivanju ljudskoga duha.

483 E. Haeckel, *ibid.*, str. 942.

484 H. Dörgens, *Ueber das Bewegungsgesetz der Geschichte*, Leipzig 1878, str. V.

485 H. Dörgens, *ibid.*, str. 1.

Razmatrajući ukratko glavne pravce i koncepcije filozofije historije u razdoblju od 18. st. do polovine 19. st. (Bossuet, Voltaire, Montesquieu, Volney, Herder, itd. do Queteleta, Comtea i Bucklea), kao i metode izučavanja historije, Dörgens zaključuje da je "pisanje historije umjetnost, tj. reprodukcija, a historijska znanost je nauk i učeno shvaćanje."[486]

U drugom dijelu prve knjige započinje s teorijskim pitanjem o problemu zakona historije. Odbacujući teze da se historija može objasniti prirodnim zakonima, postavlja pitanje postoje li zakoni pojedinih razdoblja ili rasa, ili postoji i opći zakon razvoja čovječanstva. Uzimajući u obzir poglede Queteleta (Physik sociale), Dörgens ide putem organicizma, u tom razdoblju dosta raširenog. "Kao što su kod individualnog organizma živci funkcija mišića, i samo opet u službi jedne funkcije, koju nazivamo duhom, čije istraživanje je dosad ostalo zadaća fiziologije, tako je i kod naroda. Radi se samo o tome, šta su ovdje mišići, a šta živci."[487]

Prelazeći na problem rasa i kriterija njihova razlikovanja (anatomsko-fiziološki, etnografski, jezični), Dörgens drži da je indogermanska jezična osnova kruna svih ostalih jezičnih osnova i upravo po toj jezičnoj prednosti i sposobnosti može se protumačiti duhovna prednost u čovječanstvu. Ako bismo ostali kod problema historijskog zakona kod rasa, onda je ključ za spoznaju biti povijesti u filološki spoznatom umu te rase.[488] Ali unutar jedne rase ima opet mnogo gibanja i razvoja koje treba spoznati. Kod promatranja zakona mora se također uzeti u obzir i politička djelatnost. Prelazeći na pitanje borbe za opstanak, Dörgens drži da ona ima izvjesno značenje u razvoju čovječanstva, ali da nije njegov bitni zakon. "Bez sumnje postoji jedna djelatnost, koja nema nikakve veze s jelom i pićem, za koju svakako tjelesni čovjek vodi svoju borbu za rad i brigu. Ali se pri tome ne smije ostati, da se pita proročište i istraživanja prirode. Mora se uzeti u obzir historija, da bi se spoznalo da postoji još jedna djelatnost, kojoj je historija podčinjena, i ostaje podčinjena i koja sama prevazilazi političku. To je religiozna djelatnost; ona je stoga najviši kriterij u pitanju o historijskom zakonu."[489]

Pojam kršćanske misije je moment za definiciju historijskog zakona. Ali, kršćanstvo je imalo i svoje križarske ratove i progone heretika, tako da je ta država postala prava mora. Kršćanska je sloboda ostala samo teorija. "Samo sa samodjelatnošću naroda je međutim vjera u vladanje jednog višeg zakona snošljiva."[490]

486 H. Dörgens, *ibid.*, str. 26.

487 H. Dörgens, ibid., str. 33.

488 Vidi H. Dörgens, *ibid.*, str. 40.

489 H. Dörgens, *ibid.*, str. 45.

490 H. Dörgens, *ibid.*, str. 47.

U svojim daljnjim razmatranjima Dörgens također zaključuje da je "zakon historije zakon njenih pojedinačnih razdoblja",[491] a to se opet svodi na zakone stvaranja države. "Koliko stvaranja država, toliko zakona."[492] Iz toga slijedi međusobno utjecanje, paralelno djelovanje država i naroda, te bi se zakon historije mogao formulirati i kao "*preple-tanje paralelnog toka partikularnih narodnih historija posredstvom kontinuiranog uzajamnog djelovanja jednih na druge.*"[493]

Inače, kaže Dörgens u nastavku ovih razmatranja, "*glavni pravci* kroz jezik manifestirajućeg mišljenja su religiozne ideje i politička ideja."[494] Ovim uvidima započinje za Dörgensa nova znanost – Wissenschaft der Geschichte (znanost o historiji), koja će filozofiju historije, koja nije nadišla fenomene, smatrati njezinom mitskom prethodnicom.

Kad je pokazao stupnjeve razvoja političke ideje od patrijarhata, vođe, vladaoca u obliku diktatora, autokrata do ograničene vlasti i na kraju republike, zatim stupnjeve razvoja religiozne ideje od fetišizma, politeizma, monoteizma do deizma humanista, Dörgens je djelo završio ovom kosntatacijom: "*Politička ideja* i *religiozna ideja* su glavni pravci, u kojima se djelovanje čovjeka tamo amo kreće, na koje se sve pojave historije mogu svesti i iz kojih se sve greške i sva velika djela izvode."[495]

Richard Mayr (1848–1915) je 1877. godine objavio prvi dio djela *Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit* koje obuhvaća filozofskohistorijske koncepcije od Grka i Rimljana do Spinoze, Leibniza i Vica. Pisana je s realističkih i pozitivističkih pozicija. Židovstvo i kršćanstvo su jedine historijskofilozofske religije, a historijskofilozofsko mišljenje novoga doba ide i ispred ili uporedo s velikim političko-socijalnim prevratom koji kulminira u Francuskoj revoluciji. Filozofija historije nije više ili manje interesantan dio znanstvene historije, nego kvintesencija duhovnog kretanja našega vremena. Rezultati nisu veći od rezultata drugih disciplina, ali oni imaju neusporedivu *historijsku* važnost. Pobija njemačko mišljenje da od Kanta nastaje gotovo sve novo u filozofiji. Osamnaesto se stoljeće već može nazvati filozofskohistorijskim stoljećem i njemački duh nije taj koji nosi baklju na novoj stazi. U filozofiji historije Francuska je na čelu, a Njemačka dobiva prednost tek u 19. stoljeću, ali se brzo izgubila u metafizičkim spekulacijama i detaljima. Filozofija novoga vremena polagano i sa svih strana radi na

491 H. Dörgens, *ibid.*, str. 73.

492 H. Dörgens, *ibid.*, str. 74.

493 H. Dörgens, *ibid.*, str. 75.

494 H. Dörgens, *ibid.*, str. 81.

495 H. Dörgens, *ibid.*, str. 97.

obaranju dogmatskog svjetonazora i na stvaranju realističnijega shvaćanja stvarnosti. Era religija je prošla, a metafizika opada i nadajmo se da će homo sapiens, koji je pojam humaniteta doveo do dostojanstva, na kraju prevladati. Nebo i pakao su samo na zemlji i u ljudskim prsima, a nijekanje svijeta ne može biti princip prakse, jer praksa pretpostavlja život. Filozofija života ide na djelo, i to dobro djelo, te Mayr završava da "u nebo može čovječanstvo dospjeti samo djelovanjem u ime istine, ljepote i ćudorednosti. To je istinsko trojstvo i istinska filozofija spasenja."[496]

R. Rocholl (1822–1905) objavio je s kršćansko-religioznog stajališta opsežno djelo *Die Philosophie der Geschichte* čiji je prvi, historijski dio, objavljen 1878., a drugi, sistematski, 1893. godine. Interesantan je uglavnom prvi dio, jer je to jedan od prvih pokušaja da se razvoj filozofskohistorijske misli prikaže od prvih početaka do njegova vremena. Prikaz je veoma sažet, ali su, bez obzira na njegov teološki stav i procjene, spomenute gotovo sve ličnosti koje su se bavile ovom problematikom.

Najstariji i najvjerniji hegelovac *Karl Ludwig Michelet* (1801–1893) objavio je 1879–1881. *Philosophie der Geschichte*, naravno u Hegelovu duhu, a pod Hegelovim je utjecajem i *Gustav Biedermann* (1815–1890), liječnik u Bodenbachu, koji je objavio *Philosophie der Geschichte* (1884) kao dio opsežnijega djela *Philosophie als Begriffswissenschaft*. Prvi je dio izašao pod naslovom *Philosophie des Geistes* (1886), a drugi pod naslovom *Naturphilosophie* (1888). U priličnoj mjeri teološki orijentiran, daje prikaz načina života, vjerovanja i kulture pojedinih naroda od antike do novoga vremena. I on drži da se bog objavljuje u historiji, te je svjetska historija vječni život duha, neumitni prirodni zakon, ali i vodeći um, sudbina i naša providnost.[497]

---

496 Richard Mayr, *Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit,* I abteilung bis 1700, Wien 1877, str. 247.

497 Vidi Gustav Biedermann, *Philosophie der Geschichte,* Prag-Leipzig 1884, str. 385-386.

KAZALO IMENA

O

P

Q

R

V

W

Z

Predrag Vranicki
FILOZOFIJA HISTORIJE
Od antike do kraja devetnaestoga stoljeća

Nakladnik
Golden marketing
Zagreb, Šenoina 28

Za nakladnika
Ana Maletić

Izvršni urednik
Ilija Ranić

Lektorica
Alka Zdjelar-Paunović

Tehnički urednik i korektor
Mirko Banjeglav

Tisak
Tiskara Znanje, Zagreb

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 1:930
930.1

VRANICKI, Predrag
Filozofija historije : od antike do kraja devetnaestoga stoljeća / Predrag Vranicki. - Zagreb : Golden marketing, 2001.

Kazalo.

ISBN 953-212-036-X

I. Filozofija povijesti -- Povijesni pregled
410928103


ISBN 953-212-036-X